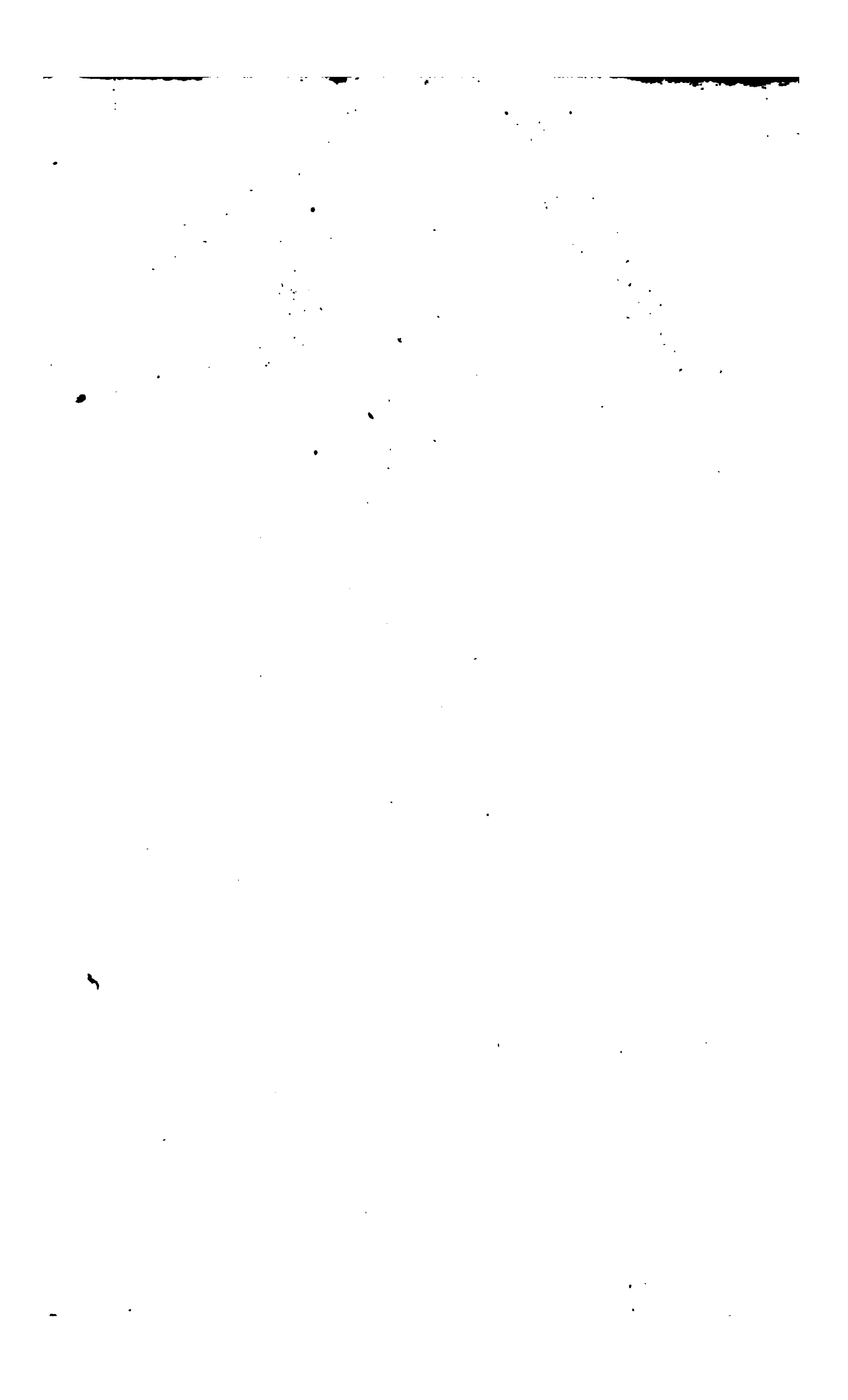




DER GEDANKE.

Zeitschrift
für wissenschaftliche Forschung und Kritik.

Organ
der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

Herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet und **Dr. J. Bergmann,**
Schriftführern der Gesellschaft.



An solchem Princip hängt der Himmel
und die ganze Natur.
Aristoteles.

Siebenter Band.

BERLIN.
Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
(A. Effert & L. Lindtner.)
1867.

Wo stehen wir jetzt in der Philosophie?

Von

Michelet.

Schon einmal hielt man die heilige Kette der Heroen der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, die σειρὰ ἑρμαϊκή in der Geschichte der Philosophie für geschlossen. Proclus glaubte, der letzte dieser Helden zu sein, und das System des Wissens vollendet zu haben. Ein Jahrtausend hat es gedauert, während dessen allerdings der letzte der Griechischen Weisen Recht gehabt zu haben schien. Ein Jahrtausend hat es gedauert, während dessen der der Unterwelt anvertraute Saame der freien Forschung unter der winterlichen Schneedecke theologischer Dienstbarkeit spurlos verschwunden war. Wohl zündete mancher einsame Denker, ich erwähne nur Amalrich von Chartres und David von Dinanto, eine Fackel an, die verloren gegangene wiederzufinden, wie Demeter ihre Tochter. Doch erst nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften gelang es, die Italienischen Vorkämpfer an der Spitze, den Deutschen in Jacob Böhme, den Engländern mit Baco, endlich Cartesius unter den Franzosen, an das in der Luft schwebende Ende der Hermäischen Reihe wieder anzuknüpfen, und sie drei Jahrhunderte lang ununterbrochen bis Hegel weiterzuführen, — diesem Proclus unter den Deutschen, den gleichviel er oder seine Schule nunmehr für den wirklichen Gipfel und die Krönung der Wölbung im Bau der Philosophie ansehen.

Über ein Menschenalter ist seitdem verflossen, ohne dass ein Genius eine neue Weltanschauung, eine neue Fassung des Problems der Wahrheit aufzustellen versucht hätte; und die Metaphysik, das innerste Heiligthum im Tempel der Wissenschaft, scheint abermals verwaist. Wenn Hegel auf dem Glanzpunkt seiner Höhe in Berlin freudig die Zeit gekommen sah, während der Restauration (1815—1830), wo die lautlose, nur denkende Betrachtung der Wissenschaft vom Lärm der Weltbegebenheiten nicht gestört wurde, so schlugen über seinem Grabe die bereits einmal gestrandeten Wellen der Revolution immer tosender von Neuem an einander. Und das abrollende Jahr hat zuletzt unter dem Waffengeklirr von halb Europa das Preussen, welches bisher seinen vorzüglichen Ruhm darin setzte, die Pflegerin des heiligen Feuers der Philosophie zu sein, mitten

in's Getümmel der fortschreitenden, allmälig die alten Formen zertrümmernden Weltgeschichte an die Spitze der politischen Bewegung gestellt. Bleibt hier, fragen wir, noch Raum und Boden für das Gedeihen der friedlichen Blume der Philosophie?

Auch sehen wir bald nach dem Ausbruch der Juli-Revolution, mit dem Tode des Meisters die Hegel'sche Schule immer mehr in der Gunst der Mächtigen fallen, weil der Bruch zwischen Idee und Wirklichkeit, den Hegel für immer geheilt glaubte, wieder hervortrat. Das Publicum, zu sehr mit den Interessen der Wirklichkeit beschäftigt, schien der Ungunst der Regierenden beizustimmen. Da kam Schelling 1840 nach Berlin, um wenigstens seinen Zweig der philosophischen διαδοχή vor der allgemeinen Verdammung zu retten. Seine Philosophie, sich lossagend von der des „Spätergekommenen", that Busse in härenem Gewand; sie wurde zahm, ja fromm. Und Schelling übernahm von höchster Stelle die „Mission", die Philosophie wieder mit den Mächten der Vergangenheit auszusöhnen. Er scheiterte aber schmählich, weil die Gläubigen jener Ruine der Naturphilosophie nicht recht trauten; und dieser Genius konnte keinen „Fahrwind", wie doch Andere ihn gefunden zu haben sich rühmten, erlangen. So fiel denn das Scepter der Gegenwart in der Philosophie ganz aus den Händen der zusammenhängenden Kette des geschichtlichen Fortschritts. Und die wieder aufgefrischten Anschauungen längst überwundener Standpunkte tauchten von Neuem auf, wurden mächtig, und traten an den Tag der öffentlichen Gunst, ohne dass sie daraus zu schliessen das Recht hätten, wissenschaftlich nicht überwunden zu sein.

Soll nun, wie nach Proclus, etwa wieder ein Jahrtausend auch nach Hegel vergehen, bis ein neuer Heros die zum zweiten Mal gerissene Kette des Hermes wieder zusammenschweisst, nachdem die Philosophie aus einer Magd der geistlichen Gewalt zu dem noch schmählichern Loose einer Magd der weltlichen Herrschaft herabgesunken wäre? Fern sei von uns diese trübe Prophezeiung, wenn auch nach Schellings Vorgange solche vereinzelte Wollungen, die Philosophie den Machthabern und der oberflächlichen Zeitströmung zu accommodiren, sich sowohl ausserhalb, als innerhalb der Hegel'schen Schule gezeigt haben mögen. Sondern was ich schon vor dreissig Jahren als den zukünftigen Gang der Geschichte der Philosophie wahrsagend angedeutet habe[1]), das beginnt jetzt in die

[1]) Geschichte der letzten Systeme der Phil., Thl. II, S. 609 flgg.; Entwickelungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie, S. 307 flgg.

Wirklichkeit zu treten. Nachdem Hegel nämlich die wahre Philosophie nicht in dem Hinzufügen eines neuen Ringes zur Kette des Trismegistos erblickt hatte, sondern nur darum sich als den letzten Ring erfassen durfte, weil es ihm gelungen war, in der Darstellung der Geschichte der Philosophie die Principien eines jeden seiner Vorgänger als die nothwendigen Glieder der totalen Wahrheit zu erkennen, ist, wie er sich bescheiden ausdrückte, „die Reihe der geistigen Gestaltungen für jetzt geschlossen.“ Und so stellte ich dann „für jetzt“ der folgenden Geschichte der Philosophie diese vier Aufgaben: 1) Verständigung der Hegel'schen Schule unter sich; 2) Widerlegung und Bekehrung der wieder auftretenden, bereits im Princip überwundenen Standpunkte; 3) Einführung der philosophischen Principien in alle übrigen Wissenschaften; 4) Durchdringung und Neugestaltung der Wirklichkeit durch Ideen in der Philosophie der That.

Wir müssen mit Befriedigung erkennen, dass jeder dieser vier Punkte bereits in Angriff genommen worden ist. Die Philosophische Gesellschaft wurde von Anfang an (5. Januar 1843) zu dem Zwecke gegründet, dass die Hegel'sche Schule sich unter einander verständige, und die allseitige Fortbildung der Philosophie anstrebe [1]). Als nach einer durch die Revolution von 1848 bewirkten Unterbrechung einiger Jahre die Gesellschaft sich am 28. Januar 1854 neu constituirte [2]), erweitere sie schon ihre Tendenzen. In dem in der Sitzung vom 30. Juni 1860 aufgestellten Programm dieser Zeitschrift, setzten wir uns das Ziel, nachdem wir die Verschmelzung der verschiedenen Richtungen der Hegel'schen Schule als die Totalität des wahren Systems erfasst hatten, nun auch Andersdenkende zur Verständigung mit uns einzuladen, mehr in alle Gebiete der einzelnen Wissenschaften einzudringen, und die Ideen der Philosophie auch als die bewegenden Mächte der wirklichen Welt zu erkennen [3]). Und in den am 25. Januar 1862 angenommenen Statuten der Gesellschaft wurde, ganz abgesehen von der Hegel'schen Schule, die Bewahrung und Fortbildung der Wissenschaft des Absoluten überhaupt, so wie die Bearbeitung der Fachwissenschaften *sub specie æterni* als unsere Aufgabe hingestellt [4]). —

Nachdem wir im Bisherigen mehr nur die äussere Geschichte

[1]) Der Gedanke, Bd. I, S. 66.
[2]) Ebendaselbst, S. 241.
[3]) Ebendaselbst, S. 1 figg.
[4]) Ebendaselbst, Bd. III, S. 143—144.

der Philosophie geschildert haben, betrachten wir nun, was in den letzten dreissig Jahren der Inhalt der geistigen Kämpfe dieser Wissenschaft gewesen ist.

Vor Allem ist es vielleicht als ein Glück für die innere Entwickelung der Philosophie anzusehen, wenn diess gleich nicht ohne äusserliche Nachtheile für ihre Vertreter blieb, dass die Deutsche Philosophie, nachdem Hegel noch für einen officiellen Preussischen Philosophen hatte gelten können, in die Lage kam, die Schiller von der „Deutschen Muse“ besingt:

Kein Augustisch Alter blühte,
Keines Mediceers Güte
Lächelte der Deutschen Kunst;
Sie ward nicht gepflegt vom Ruhme,
Sie entfaltete die Blume
Nicht am Strahl der Fürstengunst.

So können wir also mit dem Dichter fortfahren, dass selber sich die Wissenschaft den Werth erschuf, dass sie desshalb in höhern Bogen steigen, in vollern Wogen strömen werde.

Erstens also, nachdem die Hegel'sche Philosophie vollkommen Siegerin auf dem Schlachtfelde geblieben war, fingen die inneren Spaltungen in ihr selber an. Sie ging in die verschiedensten Richtungen auseinander, und machte die besiegten Principien zu Momenten ihrer selbst. So musste die ganze Transscendenzlehre, der Theismus und die orthodoxe Vorstellung bis in ihre knifflichsten Dogmen hinein, z. B. die unbefleckte Empfängniss, sich in die Spanischen Stiefeln der Hegel'schen Dialektik einschnüren lassen; abgethane Standpunkte und Weltanschauungen wurden mit eben derselben Nothwendigkeit logisch deducirt, wie die entgegengesetzte Seite der Schule die Immanenz des Absoluten und die sogenannte pantheistische Färbung aus den höchsten Principien ableitete.

Der Kanon, an dem sich die Richtungen schieden, war der, dass die Einen sagten, die ganze Vorstellung der Religion muss in die Form des Gedankens erhoben werden, während die Anderen behaupteten, mit der Form ändert sich auch der Inhalt. Die erste aus diesem Kampfe gewonnene Erkenntniss war aber der von mir aufgestellte, von Gabler zunächst nicht zugegebene Satz: dass nicht ein bestimmter Inhalt der Kern der neuen Lehre sei, sondern einzig und allein die Methode; und dass darum eben die Philosophie aufgehört habe, eine geniale „Erfindung“ zu sein, wie Schelling es nannte, sondern „sich selbst beweisende Wissenschaft“

nach Hegel geworden sei. Es kam also nur noch darauf an, die Methode richtig anzuwenden. Und als die Vertheidiger der Immanenz, wie Strauss, Snellmann, ich und Andere, dafür galten, dass sie die Dialektik am Richtigsten durchgeführt hätten, ja auch draussen Stehende diese Auffassung der Lehre für die wahre Consequenz der Hegel'schen Principien behaupteten, da meinten Gabler und Rosenkranz nach einander, wenn das die richtige Auslegung Hegels sei, so wollten sie dessen Philosophie reformiren und ihre eigene an die Stelle der Hegel'schen setzen. Denn Gabler in seinem pedantischen Dogmatismus perhorrescirte die Ausschreitungen der „Wildfänge" der Schule, und Rosenkranz in seinem unentwurzelbaren theologischen Tick wollte nichts mit unserem „sittlichen Atheismus" zu thun haben. So fielen sie von den Resultaten der Philosophie, trotzdem dass sie die Methode beibehielten, ab; was vor ihnen schon die vier von mir sogenannten Pseudohegelianer gethan hatten. [1])

So kommen wir zweitens auf das Verhältniss der Hegel'schen Schule zu den erneuerten frühern Standpunkten. Denn nur zu bald zog diess Verwerfen des Inhalts der Philosophie auch die Bemängelung der Form nach sich; und mit dem Angriff auf diese war der Kampf gegen Andersdenkende eingeleitet. Die dialektische Methode, wie sehr sie auch in der Deduction der Kategorien die Denknothwendigkeit in sich schliesse, soll nämlich nach den Pseudohegelianern, deren Reigen Weisse führte, dennoch nicht bis an die Wirklichkeit reichen. Schelling ist, diesen Wegen folgend — doch nimmt er die Priorität solcher kostbaren Erfindung in Anspruch —, bis zum Gegensatz einer positiven und einer negativen Philosophie gekommen. Diese habe es nur mit dem logisch Nichtnichtseinkönnenden zu thun, während der Glaube, die Erfahrung erst den positiven Inhalt einer transscendenten Welt zu diesen leeren Denkformen hinzufüge. So treten, nachdem die Vertheidiger der Transscendenz innerhalb der Schule Hegels im eigenen Lager überwunden worden waren, ihr von Aussen durch die Vermittelung der Pseudohegelianer drei überwundene Standpunkte mit einem Male entgegen, der Hegel'schen Dialektik den Garaus zu machen: der Locke'sche Empirismus, die Jacobi'sche Glaubensphilosophie, und der Kantische Kriticismus. Wenn unsere Gegner es nicht übel nehmen, dass wir sie beschuldigen, auf den Letzteren zurückzugreifen, ja darin

[1]) Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, Bd. II, S. 629 flgg.; Entwicklungsgeschichte u. s. w., S. 319 flgg.

oft eine Ehre suchen, wie selbst innerhalb der Schule Zeller und Vatke, so würden sie sich doch gegen den Vorwurf des einseitigen Rückgangs zu den beiden andern Standpunkten auf's Bestimmteste verwahren. Nichtsdestoweniger verhält es sich so, und höchstens neue Namen treten an die Stelle der alten Sachen.

Vor Allen führe ich in dieser Rücksicht Trendelenburg an, der — nachdem er den Gedanken in der dialektischen Methode für unfähig erklärt hatte, sich selbst zu bewegen (so weit waren die Pseudohegelianer noch nicht gegangen), nachdem er versichert hatte, der Gedanke entnehme die Bewegung erst aus der Anschauung — die dialektische Methode durch die genetische ersetzen wollte. Während jene nur Gedanken aus Gedanken spinne, weise diese erst die Erzeugung der Dinge in der Wirklichkeit nach. Wenn aber selbst Zeller noch annimmt, dass aprioristische Elemente in der Erfahrung vorkommen, ja sogar Trendelenburg in seinem dem Aristoteles entnommenen Zweckbegriff das Erzeugen der Wirklichkeit aus dem Gedanken zugiebt: so müssen wir überhaupt dem von Locke aufgestellten und vielfach wieder aufgewärmten Gegensatz eines Objects, das einzig und allein durch Sinnesanschauungen zum Subjecte gelangen soll, entgegentreten. Weil Vernunft in der wirklichen Welt, wie im menschlichen Geiste, ist, so stellen wir die Erfahrung und die genetische Methode in gar keinen Gegensatz zur dialektischen. Mit derselben Nothwendigkeit, wie die Dinge in der Wirklichkeit, so entwickeln sich die Gedanken in unserem Innern, wenn auch die zeitliche Ordnung oft eine andere ist, — wenn auch im einzelnen Bewusstsein die Erfahrung, der Zeit nach, der Dialektik vorangeht. Der Vorwurf, dass wir beide Richtungen trennen, trifft uns daher nicht, wie unter Andern bereits ich in zwei Briefen an Trendelenburg: „Die dialektische Methode und der Empirismus“, [1]) und in einem andern Aufsatze dieser Zeitschrift: „Die Verschmelzung der einseitigen Methoden“, [2]) und sodann unser Mitarbeiter Hess in zwei Artikeln: „Die genetische Weltanschauung, als Resultat der Philosophie und der Erfahrungswissenschaften“ [3]) des Weitern ausgeführt haben. Wir sind Empiriker und speculative Philosophen in untrennbarer Einheit, und haben Locke überwunden, indem wir ihn in uns aufgenommen haben. Die Erfahrung, in ihrer Totalität erfasst, ist der Gedanke,

[1]) Der Gedanke, Bd. I, S. 111—126, 185—201.
[2]) Ebendaselbst, Bd. II, S. 222 flgg.
[3]) Ebendaselbst, Bd. III, S. 103 flgg.; Bd. IV, S. 85 flgg.

die objective Vernunft der Sache; und die dialektische Entwickelung der Dinge in uns ist eine Erfahrung unseres Geistes.

Die Jacobi'sche Glaubensphilosophie ist unser verbreitetster Feind. Denn wie Kant seinen Kriticismus, die Verzweifelung am Erkennen der Dinge an sich, mit einem Glauben endet: so sind nicht nur die späteren Heroen der Wissenschaft, Fichte und Schelling, zuletzt, nachdem sie ihre Versuche der speculativen Erkenntniss für ungenügend oder gescheitert befunden hatten, dem Glauben in die Arme getrieben worden; sondern viele ihrer Schüler und selbst ein grosser Theil der Anhänger Hegels, die mit dem Vorgehen jener grossen Geister nicht Schritt halten konnten, flüchteten in das Gebiet des Glaubens, um jene Brücke zwischen negativer und positiver Philosophie, zwischen Erfahrung und Speculation, zwischen Denken und Sein durch die unmittelbare Anschauung der Einheit im Glauben wiederherzustellen. Nun, Glaubensphilosophen sind wir erst recht! Nachdem wir durch die dialektische Entwickelung diese Gegensätze überwunden, kehren wir zu ihrer unmittelbaren Einheit zurück, indessen nicht ohne uns auch des Gegensatzes bewusst zu sein: Glaubensphilosophen aber nicht eines transscendenten, sondern eines immanenten Princips; — nicht eines ausserweltlichen Zweckes, wie Trendelenburg die Aristotelische Lehre missnimmt, sondern des von Innen heraus die Welt bewegenden Gedankens. Die Transscendenz dieses Princips ist uns nur eine relative, — eine Frage der Zeit im endlichen Bewusstwerden.

Kantianer sind wir dann allererst recht, Kantianer jedoch von 1781, nicht von 1787: Kantianer der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, nicht der zweiten, da in jener es noch wenigstens als eine Möglichkeit hingestellt worden, dass das Ding an sich und unser Ich eine und dieselbe denkende Substanz sei. Ferner hatte Kant ein viel tieferes Bewusstsein über das Wesen der Empirie, als die jetzigen Nachfolger Locke's, indem er sagte, dass erst durch die Kategorien Objectivität in die Vorstellungen komme, und dass die Dinge sich also nach dem Gedanken, nicht der Gedanke nach den Dingen richten müsse; so dass er der Copernicus in der Philosophie sei, der die Sonne des Gedankens zum Mittelpunkt gemacht habe, um den die Dinge kreisen. Denn die Zeit sei ja nur eine aprioristische Form, in der das Ding an sich für unsere discursive Erkenntniss sich als Erscheinung zeige, da ein anschauender Verstand das ganze Universum als eine in Raum

und Zeit ungetrennte Einheit erfassen würde. Das nannte Kant die Idealität der Zeit. Das sind die Wurzeln der Wahrheit, die er als das Resultat der zweitausendjährigen Arbeit des denkenden Geistes zum Bewusstsein gebracht hat, und die von seinen echten Nachfolgern in systematischer Weise gross gezogen worden sind. Wenn also eine ehrenwerthe Richtung unter den heutigen Philosophen noch einmal Kant zum Ausgangspunkt nehmen will, um das Problem der Philosophie zur Lösung zu bringen: so können wir dieses Bestreben nur aufrichtig begrüssen, da es uns bereits an der Hand der Geschichte der Philosophie gelungen ist, die dem Kantischen Standpunkte anklebende Subjectivität abzustreifen, und den reinen Kern der Speculation, der darin noch eingehüllt ist, herauszuschälen.

Noch vier überwundene Standpunkte bleiben uns übrig zu betrachten, die, nachdem man — ich sage nicht die Hegel'sche Philosophie, sondern ich nenne es mit der Philosophischen Gesellschaft — die Philosophie des Absoluten (S. 5) abgethan zu haben meinte, freies Spiel zu gewinnen hofften und ein günstiges Erdreich zu finden glaubten, um von Neuem Wurzel zu schlagen in einem Gebiete, das sie längst als morsche Stämme getragen hatte. Ich meine die Leibnitzische Monadologie in Herbarts einfachen Wesen; den Skepticismus in Schopenhauers Nihilismus; den Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts, durch Moleschott, Büchner, Voigt und so viele Andere im neunzehnten erneuert; endlich die Atomistik Fechners, Czolbes, Drossbachs und wie sie sich Alle nennen mögen, die sogar bis in's Alterthum ihren Ursprung verfolgen, und Epikur zu ihrem Heerführer machen, offenbar aber auch an Herbart anknüpfen. Diese sämmtlichen Standpunkte, mit Ausnahme der Materialisten, die sich den Hegel'schen Ideen wohlwollender zeigen, knüpfen an Kant an, und zwei davon enden in die Glaubensphilosophie, diesen unsterblichen Refrain der in der Rennbahn des philosophischen Wissens überholten Streiter.

Herbart, der sich einen Kantianer von 1829 nannte, hat offenbar den Impuls zu dieser Reaction gegen die speculative Philosophie gegeben. Zunächst ist der idealistische Ton anzuerkennen, dass die Erfahrung uns widersprechend Scheinendes gebe; was erst durch die Umarbeitung der Begriffe zu verschwinden habe. Das ganze Gebiet des Glaubens, wie Leibnitz und Kant, jenseits liegen lassend, und nur, wo ihm „der speculative Faden abreisst", wieder darauf recurrirend, fasst Herbart, wie Leibnitz, alle end-

lichen Wesen als einfache Monaden. Während aber Leibnitz in consequent bleibendem Idealismus alle Entwickelung der Monade als ihre selbstständige Bewegung aus ihr selber fasst, in die nichts Äusseres störend eindringen kann, und die Monade der Monaden, das Object des Glaubens, dafür sorgt, dass die Selbsterhaltungsstrebungen jeder Monade sich in prästabilirter Harmonie mit denen aller andern befinden: so lässt Herbart zwar im Gegentheil die all' ihr Sein nur auf unentwickelte und zusammengedrängte Weise in sich schliessenden einfachen Wesen sich in ihren Selbsterhaltungen und Störungen gegen einander ihre Merkmale gegenseitig nur von Aussen aufdrängen, behauptet aber in einem potenzirten Idealismus wiederum vom wahrhaft Seienden, dass es die vielen Merkmale nicht ertrage; wodurch die Welt der Dinge an sich zu einem inhaltslosen Schatten wird, der seine Finsternisse wieder in einen teleologischen Glauben wirft.

Könnten wir nun den Herbartianern begreiflich machen, dass das Absolute nicht als etwas Leeres jenseits versirt, sondern als die Totalität der Bestimmtheiten in ihrer Einheit selbst die Bestimmung jedes einzelnen Wesens bildet, in welchem es sich unter einer Schranke setzt, die es dann wieder aufhebt, um in eine andere Schranke überzugehen, und so fort in's Unendliche: so würde erhellen, dass diese Beschränkungen und Störungen, welche die endlichen Wesen gegen einander üben, und wodurch sie ihre feste Bestimmtheit gegen einander herauskehren, zu flüssigen Momenten des Absoluten selber, durch dessen Selbsterhaltung, als seiner Selbstbestimmung in allen, herabgesetzt werden. Meinethalb können wir dann diese vorübergehenden „Merkmale" des Endlichen „zufällige Ansichten" heissen, und ungeachtet der endlichen Beschaffenheiten, die sich in einem empirischen Raum ergehen, die in allen gleiche Bestimmung in einen „intelligibeln Raum" versetzen; — gewissermaassen eine Idealität des Raums, wie wir vorhin (S. 10) eine solche der Zeit sahen.

S c h o p e n h a u e r erleichtert es uns sehr, die in ihm wieder aufgekochten überwundenen Standpunkte anzugeben; denn er giebt sie selber an: den Buddhaismus, den Platonismus und Kant. Durch seinen schwirrenden Grundton des Skepticismus hindurch zieht sich dennoch eine recht mächtige Ader Metaphysik, die viel aus der so sehr von ihm geschmäheten Deutschen Professoren-Speculation unseres Jahrhunderts geschöpft hat, um dann allerdings in den zum Nihilismus potenzirten Kriticismus Kants zu versiegen. Vom

Glauben ist jede Spur in Schopenhauer verschwunden, und er stellt sich einmal, im Gegensatze zur grössten Zahl der jetzigen Philosophen ausserhalb und innerhalb der Hegel'schen Schule, ganz auf eigene Füsse; worin wir ihm nur vollkommen beipflichten können. Die praktisch-moralische Richtung der Kantisch-Fichteschen Reflexionsphilosophie hat er dann zur Schelling-Hegel'schen Speculation erhoben, indem er den Willen auch zum theoretischen Princip der Welt machte. Er kommt dazu, indem er den Mangel Kants darin erblickt: 1) dass er sich noch nicht von der Realität der Aussenwelt habe befreien können, wiewohl er es in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft versuchte (S. 9); und 2) dass Kant das Ding an sich zur Ursache der Erscheinungen machen wollte, da die Kategorien doch nicht auf dasselbe angewendet werden dürften. Diess Ding an sich ist Schopenhauer eben der Wille selbst, die ganze Welt eine freie Bejahung des Willens; die Erkennbarkeit gehöre dagegen bloss der Erscheinung, nicht dem Wesen der Dinge an. In der Materie, als dem Absoluten, wenn man ein solches annehmen wolle, sei der Wille des ganzen Universums Theils bewusst, Theils bewusstlos wirksam. Subject und Materie bilden Ein Wesen, das sich selber anschaue.

So hat Schopenhauer sehr gut den Idealismus und den Materialismus als Gegensätze aufgehoben, und im Willen ihren Vereinigungspunkt gefunden. Er unterscheidet sich von uns nur dadurch, dass er Wille — von der niedrigsten mechanischen Bewegung und dem Triebe der Pflanze bis zur höchsten ästhetischen und sittlichen Freiheitsäusserung des Menschen — nennt, was wir die absolute Vernunft. Dieses der Welt, als meinem Willen, immanente teleologische Princip ragt bei Weitem über jenen ausserweltlichen Zweck hinaus, den Trendelenburg mit seiner empirisch-kritisch-historischen, Lotze mit seiner mechanisch-atomistisch-materialistischen Lehre verbindet. Wenn Schopenhauer dann im Schönen das Ding an sich als eine von uns producirte Vorstellung erfasst, und in der Ethik endlich die Heiligkeit jeder moralischen Handlung darin sieht, dass dieselbe aus der ursprünglichen Erkenntniss der numerischen Identität des Wesens aller Lebenden entspringe: so ist ihm dieser höchste Standpunkt doch nur ein negativer, indem Leben, als Bejahung des Willens, nur Egoismus, Schmerz und Elend, der Tod, als ein frei durch Hunger gewählter, — diese Verneinung des Willens vielmehr erst das absolute Zusammenfallen des Individuums mit dem Willen, als dem an sich seienden Wesen des Universums, sei.

Das Absolute selbst hat auf diese Weise nur negativen Werth für Schopenhauer, und alles Endliche, Positive ist ihm nur vernichtungswürdig. So verwirft er einerseits die Kantischen Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, welche das Jenseits bevölkern sollen, und huldigt im Diesseits einem vollständigen Pessimismus. Die Welt sei nicht, wie Leibnitz wähnte, die beste unter den möglichen, sondern vielmehr die schlechteste derselben. Denn nur mit genauer Noth könne sie bestehen; und sie müsste untergehen, wäre sie nur noch ein klein wenig schlechter. Im Staate, in der Weltgeschichte leugnet er jeden Fortschritt, verdammt die nach Freiheit ringenden Parteien, und findet, dass es den Bürgern ganz recht geschehe, wenn der Despotismus sie unterdrücke. So geht Schopenhauer nicht bloss bis zum Quietismus, z. B. einer schönen Seele fort; denn dann genösse diese Beschaulichkeit das Unendliche noch als ein Positives. Selbst die Buddhistische Negation Nirwana scheint ihm noch insofern nicht zu genügen, als auch sie noch die sich wissende Vernichtung des Quietismus, also immer noch etwas Positives in sich schliesst. Das Höchste ist ihm vielmehr d a s sittliche Handeln, welchem er kein Motiv, sondern ein „Quietiv“ unterlegt, d. h. eben besagtes Sich-selbst-zur-vernichtenden-Ruhe-Bringen — durch Selbstmord; womit er dann auch, wie die Indier, der Seelenwanderung zu entgehen hofft. Er tadelt den, welcher diesem Nihilismus noch sich zu entziehen wünsche: „Wer nun vom Standpunkt dieser Erkenntniss, dass er mit dem Willen der Welt zusammenfalle, sich als Darstellung der Idee betrachtet, und in der Unsterblichkeit des Allgemeinen sich selbst als unverwüstlich weiss, der kann, w e n n e r n o c h n i c h t d i e E i n s i c h t i n d i e Q u a l d e s L e b e n s h a t, seinem Lebenslauf eine immer erneuerte Wiederkehr wünschen, und so den Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben einnehmen; denn er sei selbst das Ewige positiv.“ Was offenbar ein Seitenhieb auf den Hegel'schen Standpunkt ist.

Wie nahe steht hier Schopenhauer der Wahrheit, die er nur darum verfehlte, weil er die Gegensätze der Bejahung und der Verneinung des Willens unvermittelt auseinanderhielt. Worüber ich in einem frühern Aufsatze über Schopenhauer, den ich bereits am 30. December 1854 in der Philosophischen Gesellschaft vortrug, bemerkte: „Allerdings auch wir dürfen in seinem ethischen Principe das Princip der wahren Praxis erblicken, wenn wir nur die Verneinung des Willens mit dessen Bejahung zu einer höhern

Totalität verknüpfen. Nachdem er der Spitze der Individualität die bewegende Triebfeder des Egoismus gründlich ausgebrochen hatte, musste diese Spitze nun in ihrer ganzen Schärfe als die lebendige Form gefasst werden, in welcher und durch welche der substantielle Inhalt des Universalwillens erst zu seinem vollen Durchbruch und seiner wahren Verwirklichung gelange." [1])

Gerade gegen ein solches negatives Absolute, welches mehr oder weniger die Ausgeburt des krankhaften Hirns eines Anachoreten ist, wendet sich in gesunder Lebensfrische der moderne Materialismus, der in Moleschotts Buch: „Der Kreislauf des Lebens", eben diesen Schopenhauer'schen Willen, der alle Individuen nur wie ein Moloch verschlingen und ausdörren will, nun in das positive Absolute verwandelt, welches im ganzen Universum das Leben, die Bewegung, die Thätigkeit verbreitet, die es selber ist. Was bei Schopenhauer der Wille, das ist im Materialismus sehr richtig die Kraft genannt worden, im Gegensatz zu jenem ohnmächtigen Absoluten, das nur zur Vernichtung antreibt. Moleschotts Kraft lässt im Stoffwechsel diese Wanderung und Wandelung alles Seienden, die Schopenhauer als Seelenwanderung verschmäht, in echt Heraklitischer Weise als den Kreislauf des Lebens sich gestalten. So ist in der Welt Alles Leben, Thätigkeit, Ein Leben; und das, sagt Moleschott ausdrücklich, sei nicht verschieden vom Leben der Idee in der Hegel'schen Philosophie. In der That, wir stimmen dem Materialismus in der Immanenz des Princips, in dem Monismus des Lebens bei. Wenn Moleschott dann die Kraft an die Materie bindet, so können wir darin zwar noch nicht ganz die Überwindung des Dualismus erblicken, müssen aber anerkennen, dass der Materialismus auf dem besten Wege dahin ist, gerade dadurch, dass die Kraft der Materie immanent, nicht durch einen ausserweltlichen Verstand ihr eingepflanzt ist.

Beschuldige man desshalb die neuere Deutsche Philosophie keineswegs des Materialismus. Wenn Voigt das Denken eine Secretion des Gehirns nennt, so erblicken wir in diesem Denken die Kraft des Gehirns. Diese Kraft ist aber der Herr des Stoffs, und das Gehirn daher ebenso eine Secretion des Gedankens, eine seiner Ablagerungen, wie der Gedanke ein Product des Gehirns. Der Dualismus hat keinen Sinn mehr in der neuern Philosophie, und die glänzendsten Vertreter der Erfahrungswissenschaften, wie ein Dubois-Rai-

---

[1]) Fichtes Zeitschrift für Philosophie u. s. w., Bd. XXVII, S. 248—249.

mond und Andere, kommen uns darin entgegen, wenn sie sagen: die Kraft sei nur eine Ausgeburt des Hanges nach Personification, und der Gegensatz von Kraft und Materie nicht besser, als der von Gott und Welt, Leib und Seele; es gebe weder Kräfte noch Materie für sich, sondern das Weltganze löse sich in bewegte Materie auf. Diese Bewegung, als ursprüngliche Thätigkeit, als Weltdialektik, wie Schelling es bezeichnet, schreiben wir nun, im Gegensatz zu Trendelenburg, eben recht dem Gedanken, allein dem Gedanken, dem schöpferischen Gedanken zu; und in diesem Sinne können wir uns mit Moleschotts Kreislauf des Lebens vollkommen einverstanden wissen.

Bliebe nur noch die mechanische Erklärungsart des Materialismus übrig. Wenn die dialektische Methode diese Verwandlung aller Speisen in Chylus und Blut, und das Entspringen von Knochen, Fleisch und Haut aus dem Blute als das Was des organischen Vorgangs mit Freuden aufnimmt, und darin eben das dialektische Umschlagen des Gedankens erkennt: so bekümmert sie sich freilich nicht um das „Wie dieser Wandelung", ohne sich indessen darüber zu beklagen, wie Werder, als über eine „Schranke der Philosophie". Das ist eben die Sache der genetischen Methode, zu zeigen, wie diese Stoffe, Stickstoff, Eiweissstoff und wie sie alle heissen mögen, zu Blut oder Fleisch werden. Und sollte diese empirische Methode auch in ihrem Unternehmen scheitern, „weil wir's nicht machen können": so ist es doch wahrlich keine Schranke der Philosophie, dass sie kein Gras wachsen machen kann, so wenig sie es wachsen hören kann. Denn diess Machen ist unter dem Wissen, unter dem bewussten Gedanken der Philosophie, und gehört der bewusstlosen Natur an, in der wir den Maulwurf Gedanken unterirdisch, aber sichern Schritts vollbringen lassen, was wir dann an den hellen Tag des Bewusstseins vor die Augen unseres Geistes treten sehen, — das Wie dieser Entwickelung dem bewusstlosen Instincte der Natur überlassend.

Die neuere Atomistik endlich ist nicht jene Lehre von der Festigkeit und Absolutheit materieller, auch ausgedehnter Punkte, wie in den *molécules* der Französischen Naturforscher, überhaupt in der sogenannten Corpusculartheorie. Sondern wie Leibnitz die Atome zu Monaden spiritualisirte, selbst schon Leucipp und Demokrit die Atome nur als den unsinnlichen Gedanken der Vielheit fassten: so stellen sich auch die Atomistiker unserer Tage gleich über den Gegensatz des Idealismus und des Materialismus. So be-

hauptet Fechner, dass vielleicht alle Materie in Kräfte auflösbar sei, ja der ganze dynamische Begriff der Raum erfüllenden Kraft fallen könnte, indem die Atome die einfachen, intensiven Grundwesenheiten der Materie seien, welche, als blosse Grenzen, nur einen Ort, keine Ausdehnung mehr im Raume haben; so dass das ganze letzte Band des Weltbaus in den Geist zu legen sei. Noch bestimmter dringt Drossbach auf diese Einheit der Gegensätze: „Jedes Wesen ist ein lebendiges Kraftwesen. Die Welt ist nicht in Materielles und Geistiges, Sein und Denken, Reelles und Ideelles getheilt; sondern sie ist eine ungetheilte Vielheit, eine unendliche Gesellschaft lebendiger Wesen. Das Bewusstsein ist kein Privilegium bevorzugter Wesen, sondern es kommt allen Wesen zu; nur ist es ein graduelles," — wie bei Leibnitz. „Der Unterschied ist nur ein Unterschied der Stufe. Die Entwickelung der Atome besteht darin, dass sie sich zu gesellschaftlichen Gruppirungen vereinen. Das Universum ist diejenige Gesellschaft, welche keine andere neben sich hat, sondern alle in sich begreift. Der atomistische Gott ist ein Wesen, wie jedes Wesen überhaupt, nur dem Grade nach verschieden. Weil jedes Wesen ein geschichtliches Dasein hat, so auch das höchste Wesen. Ein fortschreitender Gott ist darum nicht ein unvollkommener, weil eben das, zu dem er fortschreitet, gar nicht existirt, während die endlichen Gesellschaftsgruppen etwas über sich haben, in Vergleich mit dem sie unvollkommen sind." Mit andern Worten, die Gottheit ist Drossbach die jedesmal höchste Synthese des Weltuniversums. Es wird also mit dieser Kantischen Idee Ernst gemacht, indem sie nicht als ein blosses Ideal erfasst, sondern als die reale Einheit der Welt hingestellt ist. Ebenso sind die beiden anderen Ideen, Freiheit als Selbstentwickelung und Unsterblichkeit als Ewigkeit und Persönlichkeit der einfachen Atome, wenn sie auch stets neue Verbindungen eingehen, welche immer höhere Bildungen zu Stande bringen, aus der Kantischen Transscendenz in die Immanenzlehre der neuesten Deutschen Philosophie herübergeleitet, während Schopenhauer und die Materialisten diese Ideen ganz verwerfen.

Der Mangel der Atomistik ist nur, wie d'Ercole in seinem Bericht über Drossbachs „Genesis des Bewusstseins" sehr richtig bemerkte [1]), dass Einheit und Vielheit schroff einander entgegengesetzt werden, da doch das Eine Wesen die vielen zu seinen Momenten hat,

[1]) Der Gedanke, Bd. I, S. 206.

ohne dass es als ein numerisches Eins zu allen übrigen Individuen hinzukäme. Auch in Virchows Anwendung der Atomenlehre auf die organischen Zellen ist deren Zusammenhang nur ein loser. Leibnitz hat wenigstens die Idealität der Monaden in der Monade der Monaden vorstellig gemacht, wenn auch nicht dialektisch bewiesen. Und dann springt der Atomismus mit seiner Vielheit geradezu wieder in die entgegengesetzte Einseitigkeit, alle Individuen für identisch und nur dem Grade, der Form nach für unterschieden anzusehen, über, während die philosophische Dialektik das inhaltsvolle Absolute als das Eine erkennt, welches, sich selbst in die Formen und Unterschiede auseinander legend, ihnen seine eigene Natur, ein für sich bestehendes Wesen zu sein, mittheilt, ohne darum die Einheit zu gefährden. So erst ist der Gegensatz von Idealismus und Materialismus, den Drossbach aufzuheben strebt, wirklich überwunden: „Der Geist, als das Thätige in der Materie, ist die innere Form derselben", sagt d'Ercole. Wenn der schon erwähnte Hess die Einheit als die Gravitation bezeichnet, die sich selbst zu vielen Schwerpunkten gestaltet, so will ich zum Schluss die Lösung des dialektischen Gegensatzes in dessen Worten wiedergeben, ohne dass ich damit auch seine Fassung für die einzige oder allein richtige hinstellen möchte: „Mit der continuirlichen Schöpfung von reagirenden Schwerpunkten ist die der Individualität, des relativ selbstständigen Einzellebens gegeben, welches, wie die Materie und die Kraft, keine ewigen Atome, Keime, Monaden oder Seelen, sondern nur jenen logischen und physischen oder geistigen und leiblichen Schöpfungsact der Gravitation voraussetzt, der, selbst ewig, den Wechsel, — selbst einheitlich, die Mannigfaltigkeit aller lebendigen, beseelten und selbstbewussten Bewegungserscheinungen schafft." [1])

Das wäre so ungefähr die Art und Weise, uns mit den rings um uns her in der Gegenwart wieder aufgetauchten Standpunkten zu verständigen, um dem aus dem Meere der Vergangenheit entstiegenen Thier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern die Waffen auszubrechen, es zu zähmen und Hand in Hand mit uns einherschreiten zu lassen. Also noch einmal kurz zusammengefasst, die dialektische Methode ist selbst Empirismus; die Möglichkeit Kants von der Einheit des Ichs und des Dings an sich ist Wirklichkeit; das unmittelbare Wissen des Glaubens ist, durch die Vermittelun-

[1]) Der Gedanke, Bd. IV, S. 87.

gen der Dialektik hindurchgegangen, wiederhergestellt; die Störungen der Vielen sind die Selbsterhaltung des Einen; der sich selbst negirende Einzelwille ist positiv die Bejahung des Universalwillens; die Selbstbewegung der Materie ist die eigene Thätigkeit des Geistes; die freie Entwickelung der Individuen (τὰ ἄτομα) aus sich ist die Selbstauslegung des Absoluten. So machen wir diese sieben Standpunkte zu einseitigen Momenten der ganzen vollen Wahrheit. Und wenn sie sich darüber beschweren, dass wir ihnen hiermit Gewalt anthun: so ist das nicht unsere Schuld, sondern die ihre, indem jede Einseitigkeit nur mit Gewalt durch die andere ihr gegenüberstehende bezwungen werden kann. Zur Einsicht gekommen, werden sie aber in dieser scheinbar äussern Gewalt nur ihr von Innen treibendes Schicksal erblicken, das sie auch wider ihren Willen ihrer Vollendung entgegenführt, weil sie, ohne es zu wissen, schon mit ihrem Gegensatze innerlich behaftet sind.

Soll ich nun das Resultat dieser Kämpfe innerhalb und ausserhalb der Hegel'schen Schule noch etwas weiter entwickeln, so möchte ich mich an die Darstellung, welche ich selbst davon in einer „philosophischen Trilogie“, die ich als „Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes“ bezeichnet habe, halten. Unter diesem Ausdruck verstehe ich das Universum selbst, als ein seiner selbst bewusstes Collectiv-Wesen, das bei dem steten Wechsel aller endlichen Dinge eben das unveränderlich bleibende Princip in ihnen ist, nicht aber ausserhalb der bewussten Personen zum Bewusstsein kommt. Wenn ich im ersten Gespräche: „Über die Persönlichkeit des Absoluten“ (1844), diess Wesen die allgemeine Persönlichkeit nannte, so hat man mir vorgeworfen, dass diess keine Person sei, sondern eine unpersönliche Allgemeinheit. Wogegen zu sagen ist, dass die wandelnden Personen, in welchen sich jedesmal das Absolute, sei es im sittlichen Handeln, im Schönen, in der Religion oder Philosophie darstellt, eben nur in ihm ihre Persönlichkeit haben, weil es allein die ewige Dauer in der Identität des Bewusstseins ist. Das empirische Bewusstsein der Einzelnen wechselt und verschwindet; aber das Sichwissen des Absoluten in ihnen ist, ungeachtet der Verschiedenheit der Form und des Grades der Entwickelung, der perennirende, sich selbst gleich bleibende Inhalt. Diess bessere Selbst in uns ist unsere wahre Person, — der ewige Geist, der in allen vergänglichen Individuen ein und derselbe ist.

Im zweiten Gespräche: „Der historische Christus und das neue

Christenthum" (1847), zeige ich dann, wie diese im ersten Gespräche entwickelte Idee die allgemeine Vorstellung der Menschen werden soll, indem ich die wahre Bedeutung des Christenthums darin sehe, die Religion der Humanität, des Menschenthums zu sein. Wenn das Dogma sagt, dass Gott Mensch geworden ist: so hat das für die Philosophie keine andere Bedeutung, als die, dass das Absolute in der Idee der Menschheit seinen höchsten Ausdruck findet. Da die Idee aber nicht eine Abstraction ist, sondern an den Einzelnen ihre Realität hat: so ist ein Einzelner aufgetreten, in dem zuerst diess Wissen davon, dass das Absolute in ihm Person geworden ist, erwachte. Das ist der historische Christus. Der Glaube wird allgemein, dass in ihm die Idee, das Urbild der Menschheit, sich vollständig verkörpert habe; und diess ist der Impuls zum neuen Christenthum, in welchem die Forderung ausgesprochen ist, die Hegel an die neue Philosophie gestellt hat, dass nicht sowohl die Substanz, als ebenso sehr das Subject das Absolute sei, — aber wohl verstanden nur das Subject, das sich mit dem Inhalt der absoluten Substanz erfüllt hat, und nur insofern es sich mit ihm erfüllt hat. Damit ist zugleich der Standpunkt Schleiermachers erreicht, den er in der „Weihnachtsfeier" ausspricht, dass Christus der Mensch an sich sei, und jede Mutter in ihrem Kinde diess Urbild wiederfinden soll; wie auch der Straussische im „Leben Jesu", dass dennoch jedes Individuum etwas Inadäquates gegen das Urbild habe, dieses jedoch in der Totalität der Gattung seine adäquate Verwirklichung erlange. So sind die Unwirklichkeit des Urbilds und die Unvollkommenheit des Individuums darin auszugleichen, dass das in jedem Individuum Adäquate eben des Urbilds Verwirklichung ist.

Und damit ist zugleich das Ziel des letzten Gesprächs: „Die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele, oder die Lehre von den letzten Dingen" (1852, zweite Auflage 1863), angedeutet. Das Stück der absoluten Substanz, welches durch das Individuum im Leben zur Darstellung gebracht wird, — das ist sein unsterblich Theil, was nicht untergehen kann: *non omnis moriar.* Es lebt in der unendlichen Kette der Tradition weiter fort, und bildet die Seelenwanderung des Individuums. Diess Stück ist auch nur im Einzelnen Stückwerk. In der Gattung ist es in die Einheit des Selbstbewusstseins zusammengefasst, das, je weiter die Menschheit fortschreitet, auch immer mehr diese zusammenfassende Einheit in sich darstellt. So ist die Zukunft

der Menschheit im Ziel der Geschichte die, dass jedes Individuum immer mehr aus seinem Stückwerk heraus sich zur Idee der Gattung erhebe, immer mehr das absolute Selbstbewusstsein als das Selbstbewusstsein des Absoluten in sich trage. Indem die letzte Gestalt der Menschheit die vollendetste Zusammenfassung aller Momente des Absoluten im Collectivwesen der ewigen Persönlichkeit des Geistes bildet, so ist damit in der Eschatologie die Wiederbringung aller Dinge, aber wohlverstanden des wahrhaft Seienden, Unvergänglichen, Unsterblichen an ihnen, nicht ihres mannigfachen Scheins gesetzt.

Der dritte Punkt, die Einführung der philosophischen Principien in die einzelnen Fachwissenschaften ist schon weit gediehen. Was den Einfluss der Philosophie auf die Naturwissenschaften betrifft, so steht Schultz-Schultzenstein hierin fast einzig da, weil er gegen alle seine Fachgenossen in der Lehre vom Leben die organische Betrachtungsweise gegen die mechanische zu vertheidigen hat. Er ist das praktische Beispiel von der Einheit der entgegengesetzten Methoden, die wir früher (S. 8) behaupteten, indem die dialektische Bewegung ihn bei Auffindung des Empirischen geleitet hat, er aber von diesem Empirischen, nicht von der Idee ausgegangen ist. Die empirischen Facta sind ihm jedoch nicht etwas unmittelbar Gegebenes; sondern, um zu bestimmen, was ein empirisches Factum sei, dazu gehört auch die geistige Erkenntniss selbst. So fasst er das Leben nicht als ein Product todter mechanischer oder chemischer Stoffe, sondern als das Einheitsprincip von Functionen, wie Assimilation, Verdauung, Mauserung und Verjüngung, eine stete Ueberwindung des Mechanischen, Unorganischen, Todten. Sein Mangel ist nur, diesen Gegensatz nicht auch vermittelt, nicht die todte, unorganische Natur auch auf das Leben bezogen zu haben, und z. B. im Weltbau den Organismus der schweren Materie nicht anerkennen zu wollen. Wir geben ihm zu, dass das individuelle Leben des Organismus das Höchste in der Natur und die Grundlage aller Thätigkeit im Geiste ist; es ist aber ebenso dem allgemeinen Leben unterworfen, und muss sich im allgemeinen Geistesleben der Collectiv-Person unterordnen, die nicht bloss als ein mechanisches Weltganzes den Individuen gegenübersteht, sondern, wie wir (S. 18) sahen, ihr inneres geistiges Wesen bildet.

Das kommt nun in der praktischen Philosophie — in Recht, Moral und Politik — zum Vorschein, in welche die neuere Phi-

losophie zuerst durch Gans ist eingeführt worden, indem er den reichen Stoff seines juristischen Wissens überall in die Gedanken der Philosophie tauchte. Wenn v. Henning in einer kleinen Schrift über die Ethik ganz Hegel folgte, sich später aber speciell auf die Bearbeitung der National-Oeconomie legte: so glaube ich durch mein Naturrecht in zwei Bänden (1866), wie in Gans Fussstapfen tretend, zugleich über die Hegel'schen Consequenzen hinausgegangen zu sein. Während bei Hegel nämlich die Seite des substantiellen Lebens, eigentlich seinen Grundsätzen (s. S. 19) zuwider, in den Vordergrund tritt, und die Freiheit des individuellen Lebens im Staate zurücksteht: so construire ich das ganze Gebäude des Rechts und des Staats aus dem „Metall“, wie Gans sagt, der individuellen Freiheit. In Hegels Staat ist die Regierung *a priori* die Weisere, das ständische Element erscheint mehr nur als der prickelnde Trieb des Einzelnen, auch mitzusprechen und mitzuwirken; Hegel construirt den scheinconstitutionellen Bevormundungsstaat der Restauration (s. S. 3). Er tadelt es höchlich als eine „Seichtigkeit“ von Fries, dass jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von Unten aus dem Volke kommen solle, indem sich jedem Zweige des Volkslebens lebendige Gesellschaften weiheten [1]). Gerade dieses Volk und diesen Staat habe ich in der Idee aus der Freiheit des Individuums in Eigenthum, Vertrag u. s. w. construirt, — dieses Volk, das sich dann in immer höhern freiwilligen Associationen zu sittlichen Collectiv-Wesen in Familie, Standesgenossenschaft, Bezirksverein, Gemeinde, Kreisverband, Staat erhebt, bis durch den Verlauf der Universal-Rechtsgeschichte, deren Darstellung den Schluss meines Werkes bildet, die Collectiv-Persönlichkeit der Menschheit in einem Areopag der Menschheit, als der Association aller Völker, das „Ich des Erdballs“, wie Ancillon sich ausdrückt, zum Bewusstsein kommt.

Ferner darf ich Lassalle's „System der erworbenen Rechte“ hier nicht unerwähnt lassen, über das Hiersemenzel und ich im „Gedanken“ ausführlich berichtet haben [2]). So scharfsinnig er auch den Begriff des Römischen Testaments als einer Willensfortsetzung des Erblassers, gewissermaassen als seiner Unsterblichkeit, gefasst hat: so wenig darf es gebilligt werden, dass ein Mann, der „mit der ganzen Wissenschaft des Jahrhunderts ausgerüstet sein“ will, dennoch den communistischen Standpunkt, durch seine Forderung

[1]) Mein Naturrecht, Bd. II, S. 196.
[2]) Bd. III, S. 23—39, 65—88.

der Staatshülfe für die Arbeiter, und durch seine Polemik gegen das Capital, nicht ganz überwinden konnte.

In der Aesthetik hat die Hegel'sche Philosophie einen vollständigen Sieg davon getragen. Denn wo giebt es noch Kritiker oder Systematiker, die das Schöne nicht vom Standpunkt Hegel'scher Principien beurtheilten? Ich erinnere nur an die Namen Weisse, Rosenkranz, Hotho, Vischer, Rötscher, Sträter, und an einzelne Aufsätze von Märcker[1]), Glagau[2]), Boumann[3]) und mir[4]).

Auch die andere Seite des absoluten Geistes, die Theologie, ist von vielen Anhängern Hegels bearbeitet, wie Daub, Marheineke, Rosenkranz, Strauss, Vatke. Und wenn hier auch die heftigsten Kämpfe von Seiten der Fachtheologen eingetreten sind, so hat doch die rationelle Auffassung des Christenthums, wie ich sie ebenfalls in meiner Epiphanie schilderte, offenbar den Sieg nicht nur in der Schule, sondern auch im Leben davon getragen. Ich will mich hier nicht auf die Gründung der freien Gemeinden berufen. Der beste Beweis aber dafür, dass die alten Formen wanken und ein neues Christenthum im Anzuge ist, ist offenbar die Gewaltsamkeit und das Künstliche der Mittel selbst, die von den Anhängern des Alten angewendet werden, um dasselbe in seinem Falle aufzuhalten.

An die Geschichte der Philosophie endlich, um sie im Sinne der Hegel'schen Ansicht, dass alle geschichtlichen Philosophien nur die Momente der Einen wahren Philosophie seien (S. 5), darzustellen, haben sich viele Mitglieder der Schule betheiligt: Erdmann, Feuerbach, Kuno Fischer, Lassalle und Biese durch ihre trefflichen Monographien über Heraklit und über Aristoteles, ich selbst. Und wer will gegen diesen empirischen Beweis *a posteriori* noch etwas Erhebliches einwenden? Der Grund, warum dieses Resultat aus der letzten Bewegung der Geschichte der Philosophie noch nicht allgemein anerkannt ist, ist kein anderer, als der, dass den Philosophie Schreibenden und Treibenden die Erinnerung dieser letzten dreissig Jahre ganz scheint abhanden gekommen zu sein (was mit

[1]) Der Gedanke, Bd. IV, S. 176—191.

[2]) Ebendaselbst, Bd. IV, S. 230—247; Bd. V, S. 30—54.

[3]) Ebendaselbst, Bd. III, S. 3—17; Bd. IV, S. 30—36, 260—267, 273—277; Bd. V, S. 86—95; Bd. VI, S. 14—25.

[4]) *De Sophoclei ingenii principio*, 1830; Über die Sixtinische Madonna, 1837; Über die Gruppe des Laokoon (Der Gedanke, Bd. IV, S. 124—135). — Vergl. auch: Der Gedanke, Bd. II, S. 90—123.

der Grund ist, warum ich diese Übersicht schrieb), und sie nun auf's Gerathewohl in die stürmische See ohne Steuerruder auslaufen, den Zweifel an die Erkennbarkeit der Wahrheit sogleich im Herzen tragend. Woraus sich auch die Erscheinung erklärt, dass der Schopenhauer'sche Nihilismus, der lange nicht aufkommen konnte, seit des Urhebers Tode angefangen hat, sich zu verbreiten, indem nicht unbedeutende Männer, wie Frauenstädt, Lindner und Andere, ihn ergriffen haben.

Was den vierten Punkt, die Philosophie der That, wie Cieszkowski es nennt, betrifft, die Durchführung der Ideen der neuern Philosophie im wirklichen Leben, so ist diess der Grenzpunkt meiner Betrachtungen. Denn die Richtigkeit dieser Thatsache zu beweisen, ist nicht mehr Sache der Philosophie, sondern des politischen und geschichtlichen Lebens der Völker selbst. Und dass dieses im eben abgeschiedenen Jahre Riesenschritte in dieser Hinsicht gemacht, liegt klar vor Aller Augen da. Preussens siegreiche Waffen haben auf der Spitze ihrer Bajonette Ideen emporgetragen, deren Verwirklichung bevorsteht.

Ueber drei Schriften vom Standpunkte der mechanischen Naturauffassung, nebst einer einleitenden Betrachtung über das Verhältniss der Metaphysik und Naturwissenschaft.

Von

J. Bergmann.

Wenn es unter den Naturforschern auch nicht an solchen fehlt, welche mit Behauptungen gegen die Philosophie zu Felde ziehen, die sie für Resultate exacter empirischer Forschung ausgeben, die aber in Wahrheit selbst einer Speculation, und zwar einer Speculation der rohsten Art entstammen: so beruht doch im Allgemeinen das negative Verhalten der Naturforschung unserer Zeit gegen die Philosophie auf einer besonnenen Ueberlegung, deren wenigstens theilweise Berechtigung nicht wohl in Abrede gestellt werden kann. Die Methode der empirischen Forschung hat sich aufs Glänzendste bewährt und einen entschiedenen Sieg über die Speculation der Naturphilosophie davongetragen. Die Physik, die Chemie, die Physiologie — sie alle sind in stetem Fortschreiten begriffen, und ihre Errungenschaften werden rasch in einer Weise gesichert, wie sie die Philosophie in kaum einer einzigen ihrer Lehren aufzuweisen hat. Dabei liegt die inductive Methode so klar und un-

zweideutig zu Tage, und zeigt sich in ihren Grundzügen als etwas so Selbstverständliches, dass es nicht zu verwundern ist, wenn der sich in ihrem sicheren Besitze wissende Naturforscher jede Gemeinschaft mit der Philosophie behufs Förderung seiner Wissenschaft ablehnt.

Andererseits aber lässt es sich auch nicht verkennen, dass unsere Naturforschung auch wieder zu einer denkenden Betrachtung der Dinge hindrängt. Denn woher die Erscheinung, dass gerade aus dem Schoosse der empirischen Naturforschung Philosopheme der verschiedensten Art hervorgehen? Woher die bei bedeutenden Naturforschern so vielfach hervortretende Neigung, gewisse Erkenntnisse *a priori* abzuleiten, gewisse Grundbegriffe der Bearbeitung im Denken zu unterwerfen? Woher der zwingende Zusammenhang der Naturerkenntniss mit der Weltauffassung überhaupt? Es ist nicht bloss ein unbewusster philosophischer Trieb, welcher den Naturforscher über das Gebiet der reinen Empirie und Induction hinauszuführen strebt; es ist vielmehr der positive Inhalt seiner Untersuchungen, welcher die enge Form, in die er sich fügen soll, zu zerbrechen im Begriff ist. So lange der besonnene Naturforscher an der Hand der Thatsachen vorwärts zu schreiten vermag, wird er alle speculativen Erörterungen abweisen; aber gar bald führen ihn die Thatsachen in Gebiete, in welchen stehen zu bleiben der Wissenstrieb nicht gestattet, über welche hinauszuleiten aber die bisherigen Führer sich als unzulänglich erweisen. Und gerade dann tritt dieser Mangel hervor, wenn der Augenblick gekommen zu sein scheint, die Resultate der Empirie und Induction zu einer objectiven Erkenntniss der Dinge zu verwerthen. Wenn nun die Philosophie hier einzugreifen berufen ist, so heisst dies keinesweges, dass sie die empirische Untersuchung in ihrem sicheren Gange stören solle; nur das Werk, welches jene unvollendet lässt, fortzuführen ist ihre Aufgabe.

Die Abneigung gegen philosophische Betrachtungen tritt am deutlichsten hervor in derjenigen Auffassung, welche alle Vorgänge der Natur einzig aus mechanischen Gesetzen erklären, die Physik, die Chemie, die Physiologie in die Mechanik auflösen will. Es ist ohne Zweifel ein richtiges Verfahren, wenn der Naturforscher zunächst in dem Gesetze, welches in alle Vorgänge der Natur hineingreift, den zureichenden Erklärungsgrund sucht und nicht eher ein neues Princip einführt, bis sich ihm das alte als unzureichend erwiesen hat. Doch möchte die mechanische Auffassung weniger in dieser Betrachtung ihren Grund haben, als in der richtigen Er-

kenntniss, dass eine andere Auffassung in Schwierigkeiten verwickelt, welche sofort zur Einmischung der Philosophie führen. Denn diejenigen, welche einen besonderen organischen Process annehmen, müssen zugeben, dass die Thatsachen, welche sie gesammelt, und die Gesetze, welche sie abstrahirt haben, von dem Wesen des Organismus eine objective Vorstellung, wie sie von einem Mechanismus möglich ist, nicht zu geben vermögen. Die Einheit des organischen Principes — der Lebenskraft oder der Seele, oder wie man es nennen will — und des organischen Körpers vorstellbar oder begreiflich zu machen, kann in der That niemals Sache der Induction sein; denn die Induction kann es nur bis zur Aufstellung von Gesetzen bringen, welche den Organismus beherrschen; diese Gesetze aber in dem Wesen des Organismus selbst zu finden, sie in ihrer Einheit mit dem Organismus, dessen Gesetze sie sind, zu fassen, kann nur Sache der Speculation sein. Der Verstand sagt zwar, das organische Princip und der organische Körper sollen eins sein, aber über die Natur dieser postulirten Einheit bleibt er die Antwort schuldig. Soll es daher möglich sein, die Resultate der Induction in einer den Anforderungen des Verstandes gemässen Weise zu verarbeiten, so muss ein anderes Wissen als Werkzeug hinzutreten. Mit den Resultaten der Induction müssen sich die Resultate derjenigen Wissenschaft verbinden, welche die Forderungen unseres Denkens an jegliches Wissen in ihrer Reinheit darstellt und aus einem Principe entwickelt; welche die formale aber darum nicht weniger das objective Wesen der Dinge betreffende Wahrheit, die reine Denknothwendigkeit, zum Gegenstande hat — der Metaphysik. Was der Verstand, sich in der Aussenwelt verbreitend, erwirbt, kann er nur dann als gesichertes Eigenthum in sich aufnehmen, wenn er zuvor in metaphysischem Denken den Raum bereitet hat. — Diesen metaphysischen Problemen glaubt die mechanische Auffassung aus dem Wege zu gehen und sieht darin ihren grössten Vorzug. Wäre nun die Philosophie mit sich selbst völlig im Reinen, könnte sie nicht bloss den klaren Beweis für die Existenz des organischen Processes liefern, sondern auch die Schwierigkeiten, welche ein solcher der Anschauung wie dem Begriffe bietet, beseitigen, so wäre von der Naturforschung zu verlangen, dass sie sich von der Philosophie belehren lasse. Allein wir können es uns nicht verbergen, dass jener Beweis, wie überzeugend er auch dem speculativen Denker scheinen mag, noch nicht in einer Form geliefert ist, der sich auch der Naturforscher

unterwerfen muss, und dass der Begriff des Organismus, welchen die Philosophie bis jetzt aufgestellt hat, für den Naturforscher durchaus unbrauchbar ist.

Alle Bewegungen als solche, würden wir etwa im Sinne der mechanischen Auffassung sagen, sind nothwendig den Gesetzen der Mechanik unterworfen. Insofern nun das organische Princip, welches ihr setzt, auch Bewegungen hervorbringt, tritt es in die Reihe der mechanischen Bewegungsursachen ein gleich den Kräften der anorganischen Natur. Nun verlieren die Stofftheilchen dadurch, dass sie in einen Organismus eintreten, nicht ihre früheren Kräfte. Mithin ist das organische Princip als eine Kraft zu fassen, welche in der Form des Organismus ihren Sitz hat, und nach den Gesetzen der Mechanik mit den ursprünglichen Kräften der Stofftheilchen zusammenwirkt. Das Ganze bleibt auf diese Weise immer ein Mechanismus und ihr habt nichts gethan, als eine Kraft eingeführt, von der ich mir gar keine Vorstellung machen kann. Denn was soll ich mir unter einer Kraft denken, die nicht die reale Materie, sondern eine blosse Form zum Substrate hat; einer Kraft, die entsteht, durch sich selbst wächst und sich selbst vernichtet, die ohne Bewusstsein planmässig wirkt? Der Begriff einer solchen wirkenden Form mag ein würdiger Gegenstand für die Träumereien der Metaphysik sein, die exacte Naturforschung aber kann keinen Gebrauch von demselben machen.

Es würde wohl nicht viel gegen ein solches Raisonnement eingewandt werden können, wenn nicht eine nähere Betrachtung darthäte, dass die so von der Furcht vor der Metaphysik geleitete Naturforschung aus der Scylla in die Charybdis geräth. In der That endet die mechanische Auffassung in metaphysische Schwierigkeiten weit gefährlicherer Art als die organische. Zunächst ist es eine wunderliche Verblendung, die klare Anschaulichkeit des Mechanismus hervorzuheben gegenüber der Unbegreiflichkeit der wirksamen organischen Form. Als wenn die Einheit der Kraft und des Stoffes um das Mindeste begreiflicher wäre als jene organische Einheit! Und um die Gesetze, welche die Induction aufstellt, zu einer objectiven Erkenntniss der Dinge verwerthen zu können, bedarf die Wissenschaft des Begriffes dieser Einheit, d. i. des ersten metaphysischen Begriffes der Materie, in derselben Weise, wie sie nach der organischen Auffassung des Begriffes der Einheit von Seele und Leib zur objectiven Erkenntniss des Organismus bedürfen würde. Nur der eine Unterschied liegt vor, dass

eine objective Vorstellung des Mechanismus allerdings bis zu einem gewissen Grade ohne Hülfe der Metaphysik gewonnen werden kann, weil nämlich die Gesetze der mathematischen Anschauung im Unterschiede von den Naturgesetzen unmittelbar objective Bestimmungen der Körperwelt geben.

Soweit ist nun die mechanische Ansicht noch immer im Vortheile, denn das metaphysische Problem, auf welches sie sich bezieht, das Problem von der Einheit der Materie und der Kraft, liegt auch für die organische Ansicht vor, und diese weist mithin auf ein Problem mehr hin, nämlich auf dasjenige der Einheit des organischen Principes und des organischen Körpers. Allein es giebt gewisse Thatsachen für den Physiologen, welche diesen scheinbaren Vortheil in einen entschiedenen Nachtheil umwandeln. Hätte der Physiologe es bloss mit Pflanzen zu thun, so würde der Satz, dass die Principien nicht ohne Noth zu vermehren seien, die mechanische Ansicht hinreichend so lange stützen, bis die Beobachtungen unzweideutig auf ein höheres Princip hinwiesen, was mindestens heute noch nicht der Fall zu sein scheint. Nun ist aber auch das thierische Leben Gegenstand der Physiologie, und damit tritt die grosse Frage nach dem Zusammenhange von Seele und Leib in die empirische Wissenschaft ein. Der Physiologe darf diese Frage nicht zurückweisen, denn ohne ihre Lösung ist eine objective Vorstellung des thierischen Organismus nicht möglich; er kann sie aber nicht auf inductivem Wege lösen, denn welche Gesetze auch immer über die Wechselwirkung von Leib und Seele gefunden werden mögen, so können doch sie allein die objective Vorstellung um keinen Schritt weiter bringen; die Gesetze bleiben sowohl für den Leib als auch für die Seele ein Aeusserliches. Von dem Auskunftsmittel, welches der Materialismus hier in Bereitschaft hat, sei uns erlaubt zu schweigen. Die Lehre von der prästabilirten Harmonie kann heut zu Tage kaum noch in Betracht kommen. Am einfachsten scheint es, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib gleichfalls als einen mechanischen Vorgang zu fassen. Allein der Begriff des Mechanismus verliert hier jegliche Klarheit; zum mindesten müsste er eine Erweiterung erfahren, welche doch wiederum nur mit Hülfe der Metaphysik festgestellt werden könnte. Fanden wir es ferner für die mechanische Ansicht charakteristisch, dass sie den Begriff der wirkenden organischen Form nicht gelten lassen will, so kann ihre Abneigung, eine auf den Leib wirkende Seele zuzulassen, nicht geringer sein.

Es ist nicht die Absicht dieser Zeilen, eine Entscheidung für die eine oder die andere Naturauffassung herbeizuführen. Es galt, darauf aufmerksam zu machen, wie Philosophie und empirische Naturwissenschaft es bedürfen, sich einander zu ergänzen. So lange die empirische Naturwissenschaft es nur mit der Erforschung der Gesetze zu thun hat und nur insoweit eine objective Vorstellung der Körperwelt zu gewinnen sucht, als ihr die Dienste der Mathematik zu Gebote stehen, bedarf sie nicht der Philosophie. Und so lange die Philosophie als Metaphysik sich nur um die reine Denknothwendigkeit, die formale aber objective Wahrheit, „das diamantene Netz der Dinge“ bemüht, bedarf sie nicht der Empirie. Aber die Kategorien der Metaphysik und die Fülle der Erfahrung suchen einander, um der wissenschaftlichen Forschung ihr reichstes Feld zu öffnen.

Freilich scheint die Zeit noch fern, zu der sich die Ehe zwischen Speculation und Empirie vollziehen kann. Die arme Metaphysik steht zu sehr hinter der reichen Naturwissenschaft zurück, als dass ihre Werbung schon heute ein geneigtes Gehör finden sollte. Die Metaphysik! Hat es sich denn nicht im Laufe der Jahrtausende genügend herausgestellt, dass Metaphysik nicht möglich ist? Ja, es soll der Beweis geliefert sein, dass der Gegenstand der Metaphysik — oder der Ontologie, wie sie in solcher Polemik genannt zu werden pflegt — gar nicht existire. Wir machen, heisst es, fälschlich unsere Denkformen zu realen Formen der Dinge; die Kategorien der Ontologie seien nichts als subjective Formen der Verknüpfung unserer Vorstellungen, umgewandelt in objective Formen der Verknüpfung der Gegenstände unserer Vorstellungen. Zur Verarbeitung der Resultate der empirischen Forschung besässen wir nichts als dasjenige Denken, dessen Regeln und Vermögen vollständig die formale Logik beschreibe. Die Logik, nicht als ausgebildete Wissenschaft, sondern als bewusste oder unbewusste Kunst des Denkens, sei die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Untersuchens; selbst aber könne die Logik ein Wissen um die Dinge, zu deren Erforschung sie anleite, nicht geben. Der Gedanke eines solchen reinen Wissens um die Dinge, einer objectiven Logik, sei eine Chimäre.

Ziehen wir zunächst eine Consequenz dieser Behauptung! Ein objectives Wissen um die Dinge, müssen wir schliessen, welches über die Sinnlichkeit hinausführte, ist überhaupt nicht möglich. Was die Wissenschaft mehr sagt, als die blossen Sinne, betrifft

bloss das Verhältniss der Dinge zu unserem Vorstellungsvermögen. Die Wissenschaft gelangt durch Empirie und Induction zu Gesetzen, aber weiter kann sie nicht gehen; denn die Gesetze mit den Dingen, deren Gesetze sie sind, vereinigen, hiesse eben die Formen unserer Vorstellungen zu Formen der Dinge machen. Es kommt hier vorzugsweise auf den Begriff der Causalität an, denn unter der Leitung dieser Kategorie schliessen wir von den abstrahirten Gesetzen auf das Wesen der Dinge. Nun ist es — sagen wir weiter im Sinne der Feinde der Ontologie — einer der verhängnissvollsten Irrthümer, in dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung einen innern Zusammenhang der Dinge zu sehen, mit andern Worten das Ursache-sein und das Wirkung-sein zu realen Prädicaten der Dinge zu machen, so dass zu einem Dinge, wenn es in den Zusammenhang der Erscheinungen tritt, welchen wir den causalen nennen, etwas Neues realiter hinzukäme, nämlich das Ursache-sein. Das Prädicat Ursache-sein bezeichnet vielmehr nur das Verhältniss eines Dinges zu unserer Vorstellung desselben, insofern nämlich diese Vorstellung mit einer andern Vorstellung in einen gewissen Zusammenhang tritt.

Man sieht, diese Theorie wendet sich gerade gegen den Punkt, in welchem wir die Stütze für unsere Behauptung fanden, dass die empirischen Wissenschaften der Metaphysik zustreben. Die Empirie, sagten wir, kann für sich nur in soweit eine objective Vorstellung von den Dingen gewinnen, als die Sinne selbst die Dinge objectiv erfassen, d. i. in soweit, als die Anschauung von Raum und Zeit die Dinge bestimmt. Der Verstand strebt aber nach einer objectiven Vorstellung, welche die Naturgesetze mit den ihnen unterworfenen Dingen in eins zusammenfasst; und dazu kann die Wissenschaft nur mit Hülfe der Metaphysik gelangen. Nun heisst es gegen uns, dass der Gedanke einer solchen objectiven Vorstellung überhaupt eine Chimäre sei. Dies wird natürlich als Ausspruch des Verstandes hingestellt. Der Verstand strebt aber auch zur Objectivität. Er wäre also ein natürlicher Rebell gegen die göttliche Ordnung — ein Resultat, welches merkwürdig mit den Grundsätzen gewisser Theologen, der erbittertsten Feinde der Wissenschaft, übereinstimmt.

Auch diese Streitfrage müssen wir dem Zwecke dieser Zeilen gemäss dahingestellt sein lassen, wenngleich dadurch der wesentlichste Theil unserer obigen Ausführung in Zweifel gestellt wird. Wir werden jedoch auf Anlass eines Buches, mit dem wir uns nachher beschäftigen werden, auf dieselbe zurückkommen. Nur die eine Bemerkung dürfen wir uns hier gegen die Anti-Metaphysiker ge-

statten, dass sie selbst der strengen metaphysischen Untersuchung vorgreifen, indem sie einen Satz aufstellen, mit welchem sie die Metaphysik vernichten wollen. Es lässt sich nämlich leicht zeigen, dass die Behauptung, der Verstand finde in sich kein reales Wissensprincip, oder es gebe keine reine Denknothwendigkeit, welche die Dinge objectiv beträfe, — dass diese Behauptung selbst nur innerhalb der Metaphysik erwiesen werden könnte, und dass, wenn es so einträfe, dadurch die Metaphysik nicht vernichtet würde, sondern nur in dieser Behauptung ihr Ziel erreicht hätte.

In der That, das Unternehmen der Metaphysik hat die Entscheidung der in Rede stehenden Streitfrage in unserem Sinne keineswegs zur Voraussetzung. Die Frage, welche sich die Metaphysik stellt, ist eine unabweisbare. Wohl aber ist jene Streitfrage selbst eine metaphysische, und zwar muss der erste Schritt in der Metaphysik schon ihr Gebiet berühren. Stellen wir nämlich mit Recht der Metaphysik die Aufgabe, die Dinge zu betrachten, insofern sie überhaupt Gegenstände unseres Denkens sind, also dasjenige über sie festzustellen, was ihnen, abgesehen von allen Unterschieden, mit welchen sie in die sinnliche Wahrnehmung eintreten, zukommt, — dasjenige, wodurch sie eben Dinge oder mögliche Objecte unserer Erkenntniss sind: so ist damit gar nicht vorausgesetzt, dass die Dingheit wirklich eine allen Dingen gemeinsame und ihnen unabhängig von ihrem Erkennen zukommende, d. h. objective Form sei. Diese Definition lässt vielmehr noch die Möglichkeit, dass die Form der Dingheit mit allen in ihr enthaltenen Kategorien nur ein Verhältniss des Dinges zu unserm Vorstellen bedeute, (obwohl schon die Nothwendigkeit, das als unabhängig von unserm Vorstellen Gesetzte doch immer wieder als Ding zu fassen, also ihm die Dingheit als reales, von unserer Vorstellung unabhängiges Prädicat beizulegen, auf das Gegentheil hinweist). Allerdings muss aber der erste Schritt in der Metaphysik eine theilweise Entscheidung herbeiführen, denn die Erörterung einer jeden Kategorie, und so als der ersten der des Seins oder der Identität, kann nur dann in einem klaren Begriffe endigen, wenn jene Streitfrage in Beziehung auf sie entschieden ist. Ueber die Möglichkeit einer solchen Kategorienentwickelung ist hier nicht der Ort zu reden; jedoch ist soviel gewiss, dass einer Kategorie nicht eher die objective Gültigkeit abgesprochen werden kann, bis sich im Laufe der strengen metaphysischen Untersuchung ihre Bedeutung ergeben hat. Jede andersartige Discussion ist ein blosses Hin- und Herreden. Bekanntlich

ist es das Princip des Kriticismus, vor dem Eintritte in die Metaphysik das Denken auf seine Befähigung zu dieser Wissenschaft zu prüfen. Der Grund dieser Erscheinung liegt darin, dass der Kriticismus von einer Vorstellung der Metaphysik, die sich auf das historisch Ueberlieferte bezog, ausging. Diese Vorstellung erweckte allerdings mit Recht den Zweifel, ob die verlangten Leistungen mit dem Wesen des Denkens in Einklang ständen. Wäre aber die Unvollkommenheit der empirischen Wissenschaft und die sich daraus ergebende Aufgabe einer Wissenschaft von der reinen Denknothwendigkeit zum Ausgangspunkte genommen, so würde das Gehaltvolle der kritischen Untersuchung in die Metaphysik selbst gefallen sein, und der Punkt, an welchem sich für die Reflexion die Denknothwendigkeit in eine analytische und eine synthetische spaltete, würde sich dann wohl in einem andern Lichte gezeigt haben.

Die vorstehenden Betrachtungen wurden veranlasst durch zwei höchst bedeutende Schriften, welche die mechanische Naturauffassung durch Polemik gegen die Ontologie zu begründen suchen, somit schon um ihres Gegenstandes willen die aufmerksamste Beachtung verdienen. Bei dem redlichen Streben nach Wahrheit, von welchem sie getragen werden, werden sie der Wissenschaft nützen, mögen sie nun Wahrheit oder Irrthum enthalten. Ihr Einfluss wird schon ein glücklicher sein, wenn sie nur, wie zu hoffen steht, das Bewusstsein von der Unentbehrlichkeit der Philosophie kräftigen und wecken helfen. — Gleichen Vortheil können wir uns von einem dritten Buche, welches uns vorliegt, nicht versprechen, und wenn wir dessen Besprechung jener der beiden ersteren anreihen, so geschieht dies nur, weil es gleichfalls mechanische Auffassung und philosophische Speculation verwebt, und bei dem bekannten Namen des Verfassers und dem unphilosophischen Sinne unseres Zeitalters einen nicht unbedeutenden Einfluss ausüben möchte. Herr Lange und Herr Wundt werden es uns verzeihen, wenn wir ihnen äusserlich Herrn Czolbe zugesellen.

1. **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart**, von Friedrich Albert Lange. Iserlohn, Verlag von J. Bädeker, 1866.

(Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 30. Juni 1866.)

Eines Vorzuges kann sich nunmehr der Materialismus rühmen, den in höherem Grade vielleicht keine andere Weltauffassung für

sich in Anspruch nehmen kann: der Gegenstand einer wahrhaft glänzenden und werthvollen Geschichtsschreibung geworden zu sein. Bei grosser Klarheit der Gedanken, umfassender Gelehrsamkeit und kritischem Scharfblicke besitzt in der That der Verfasser der Geschichte des Materialismus in seltenem Grade die schöne Gabe, dem gediegenen Inhalte eine anmuthige Form zu geben. Vermuthlich wird aber gerade der Materialismus am wenigsten geneigt sein, diese Bereicherung unserer philosophischen Literatur freudig zu begrüssen. Denn wenn Herr Lange auch die Schwächen desselben mit auffallender Schonung behandelt, möchte er doch zu seinen gefährlichsten Gegnern zu rechnen sein.

Fast energischer als den Materialismus bekämpft Lange, um die Principien seiner Beurtheilung desselben sicher zu stellen (obwohl diese Principien weit mehr enthalten, als der Zweck erfordert) eine zweite philosophische Richtung, diejenige nämlich, welche in der vorstehenden Betrachtung als die ontologische bezeichnet wurde. Sehen wir, ob er nach dieser Seite hin ebenso glücklich gewesen ist!

Es sind hauptsächlich zwei Kapitel, in welchen uns der Verfasser seinen philosophischen Standpunkt enthüllt, das eine über „die Aristotelische Philosophie und die Scholastik in ihrem Verhältnisse zum Materialismus,“ das andere unter der Ueberschrift „Kant und der Materialismus“.

Der Abschnitt über Aristoteles beginnt mit einigen Bemerkungen über die Metaphysik überhaupt. Es ist eine Selbsttäuschung des Materialismus, heisst es, keine Gemeinschaft mit der Metaphysik haben zu wollen, „da es gar nicht möglich ist, ein Erklärungsprincip aller Dinge durchzuführen, ohne dabei die Metaphysik zu berühren“. „Der Begriff der Materie selbst ist und bleibt ein Gegenstand der Metaphysik, und wenn man glaubt ihr zu entrinnen, so entrinnt man im Grunde nur den consequenten und scharfen Begriffsbestimmungen der Philosophen, um sich der Metaphysik des gemeinen Mannes hinzugeben, oder Sätze anzunehmen, welche empirisch scheinen, weil sie aus früheren Jahrhunderten stammen und sich mit dem empirischen Denken der halbgebildeten Kreise verschmolzen haben“ (S. 86). Freilich bedürfe die Metaphysik einer Reform; eine solche sei von Kant begonnen, aber bei Weitem noch nicht in voller Klarheit und Strenge durchgeführt. Die Metaphysik müsse mehr und mehr ihre Aufgabe in der blossen historisch-kritischen, logischen und psychologischen Bearbeitung der zu jedem wissenschaftlichen Denken unentbehrlichen Begriffe erkennen. Dass über-

haupt eine Metaphysik im Sinne einer ersten, d. i. allgemeinen, sich noch nicht auf einen besonderen Zweig beziehenden Wissenschaft nothwendig sei, dieses habe zuerst Aristoteles erkannt. Aber auch der alten Anmaassungen der Metaphysik Urheber sei Aristoteles, indem er als ihre Aufgabe die Erforschung der ersten Ursachen alles Seienden bestimmt habe. Dies aber sei der durch sein Alter ehrwürdig gewordene Wahn, dass man mittelst der Metaphysik die natürliche empirische Erkenntniss objectiver Sachverhältnisse um einen ungeheuern Schritt erweitern könne (S. 86).

„Der Grundirrthum steckt darin, dass der Begriff des Möglichen, das δυνάμει ὄν, das doch seiner Natur nach eine blosse subjective Annahme ist, in die Dinge hineingetragen wird“ (S. 89). „Wir halten streng daran fest, dass diese Verwechselung ursprünglich nur den Charakter des gewöhnlichen Irrthums hat. Erst neueren Philosophen blieb es vorbehalten, aus der Unfähigkeit, sich von Jahrtausende alten Fesseln zu befreien, eine Tugend zu machen und gerade die unbewiesene Identität von Sein und Denken zum Princip zu erheben“ (S. 99). Die Widerlegung dieses Irrthums nun soll Kant geliefert haben in seinem Nachweise, dass die Existenz kein reales, sondern ein bloss logisches Prädicat der Dinge ist.

In eben demselben Irrthume soll dann auch die Teleologie ihren Ursprung haben. Das Saatkorn enthält nach Aristoteles die Pflanze der Möglichkeit nach, und diese als reale Bestimmung des Saatkorns gedachte Möglichkeit ist die in demselben thätige Verwirklichungskraft, die Energie der Pflanze. Was hilft es nun, fragt Lange, dieses anzunehmen? „Der Ort, das Substrat für die vollendete Form, für den Zweck der Pflanze, von welchem die Energie herstammen soll, ist nicht vorhanden. Wie und von wo aus soll die Form wirken? ist sie im Stoffe selbst? Das würde das System erheblich modificiren und es im Grunde plötzlich in sein Gegentheil übergehen lassen. Man findet Stellen bei Aristoteles, die sich so deuten lassen, und Strato scheint dieser Ansicht gewesen zu sein. Eine besondere Ideenwelt will Aristoteles nicht. So bleibt ihm nichts übrig, als ein vollendeter Widerspruch: die Annahme einer Urform, aus der alle Formen stammen, einer reinen Form ohne jede Materie, eines absoluten Wesens, dem gegenüber die reine Materie ohne alle Form ein Unwesen wird“ (S. 95).

Unsere Einwendungen gegen diese Ausführungen Langes stützen sich auf die Behauptung: dass der Nachweis Kants, die Existenz sei kein reales Prädicat der Dinge, von einer falschen Voraussetzung

durchzogen ist und die Frage daher nach einer Seite noch eine offene bleibt.

Die falsche, mindestens unbewiesene Voraussetzung in der in Rede stehenden Lehre Kants liegt im Begriffe der absoluten Position. „Der Begriff der Position oder Setzung, sagt Kant (Der einzig mögliche Beweisgrund etc., Werke hrg. v. Rosenkranz, Bd. I, S. 173) ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloss beziehungsweise gesetzt, oder besser bloss die Beziehung *(respectus logicus)* von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht bloss diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein soviel als Dasein."

Dieser Behauptung möchten wir die folgende entgegen stellen. Das Sein, d. h. die Beziehung, in welche wir einen Gegenstand unseres Denkens setzen, indem wir über ihn ein Urtheil fällen, ist nicht bloss *respectus logicus*, sondern eine objective Form, und die Kategorie der Beziehung ist (mit J. H. v. Fichte zu reden) die Urkategorie. Allen Urtheilen ist nun nicht bloss dieses gemeinsam, dass sie den Dingen das Prädicat Sein beilegen; es giebt vielmehr noch ein zweites allen Dingen gemeinsames Prädicat, welches ihnen durch die blosse Urtheilsform zugeschrieben wird: das Etwas-sein. Bedeutet nun das Sein Beziehung überhaupt, so das Etwas-sein die Beziehung eines *a priori* nicht abzuleitenden Inhaltes, einer gegebenen Qualität. Diese Beziehung nun — die unabtrennbare Form aller Qualia, durch welche dieselben eben Qualia sind — ist zugleich Beziehung des Dinges auf sich selbst und auf Anderes (Für-sich-sein und Sein-für-Anderes). Ist also ein Ding das, was es ist, nur in Beziehung auf Anderes, so kann von einer absoluten Position desselben nicht die Rede sein; die Setzung geschieht immer in Beziehung auf andere Dinge und ist durch deren Setzung bedingt. Was bleibt z. B. von der Vorstellung eines Steines übrig, wenn ich sie aus der Verbindung mit allen anderen Vorstellungen löse? Die Farbe, die Schwere — eine Eigenschaft nach der andern muss weggedacht werden, da sie in Beziehungen zu andern Dingen beruhen, und schliesslich bleibt nichts, was überhaupt noch gesetzt werden könnte. Das unendliche Weltall als das, was nichts mehr ausser sich hat, eben darum aber auch nicht mehr unter den Begriff des Dinges fällt, wäre das einzige Object einer absoluten Position, wenn es überhaupt Object einer Position sein könnte.

Wenn nun einst, wie wir allerdings erwarten, die Metaphysik diese in Form einer blossen Behauptung aufgestellten Sätze beweisen sollte, wie würde es dann um den Satz stehen, dass die Existenz kein reales Prädicat der Dinge sei? Insofern jedes Ding das, was es ist, nur in Beziehung auf Anderes ist, hat es die Bedingungen seiner Existenz ausser sich in anderen Existenzen, und die Reihe der Bedingungen verläuft ins Unendliche. Das Prädicat der Existenz kann also nicht in dem Begriffe eines einzelnen Dinges liegen; auch kommt zum Begriffe eines Dinges nichts hinzu, wenn ich dasselbe, anstatt als bloss möglich, als wirklich denke. Von dieser Seite scheint es nun, dass jedes mögliche Ding, sobald die äusseren Bedingungen seiner Existenz erfüllt sind, auch wirklich sein müsse. Allein das Ding bezieht sich nicht bloss auf Anderes, sondern auch auf sich selbst, indem es sich als Einheit zusammenschliesst; und weil so das Ding etwas in sich ist, wenn auch nicht an sich, genügen die äusseren Bedingungen seiner Existenz nicht, dieselbe eintreten zu lassen. Oder darf man sagen, dass das mögliche Ding, soweit es etwas Reales in sich bedeutet, auch existire, also potentiell oder als Tendenz existire, und zu seiner Verwirklichung nur der Erfüllung der äusseren Bedingungen bedürfe? Kants Erörterungen entscheiden hier nichts, da sie sich auf den Begriff der absoluten Position stützen, der für die angeregte Frage keine Anwendung erleiden kann. So richtig also auch Kants Satz, dass die Existenz kein reales Prädicat sei, in Beziehung auf die einzelnen Dinge ist, bleibt dieses Feld der Untersuchung doch noch ein offenes, weil eben jedes Ding der Betrachtung zwei Seiten bietet: die äussere, andern Dingen zugewandte, und die innere.

Man muss zugeben, dass, wenn Kant in seiner Behauptung der bloss logischen Bedeutung der Kategorie des Seins Recht hat, wenn also der Urtheilsbeziehung keine Beziehung in den Dingen entspricht, — dass dann an seiner Lehre von der Existenz nicht gerüttelt werden kann, ja dass dann das Fundament seines Systems überhaupt unerschütterlich ist. Umgekehrt folgt aber nicht, dass, wenn die Existenz kein reales Prädicat der Dinge ist, auch das Sein keine objective Bedeutung habe. Dass wir in gewissem Sinne der Folgerung Kants zustimmen, ohne uns zu seiner Voraussetzung bekennen zu müssen, ist schon gezeigt. Noch mehr aber: selbst wenn Kants Lehre von der Existenz wörtlich angenommen wird, folgt nicht nur nicht seine Behauptung über das Sein, sondern es ergiebt sich eine Inconvenienz mit derselben. Dies zeigt

deutlich Herbarts Ontologie. Aus dem Begriffe der Existenz als der absoluten Position folgert Herbart, dass die Dinge an sich schlechthin einfache, den Begriffen der Relation und der Quantität unzugängliche Wesen seien; er gelangt also vermittelst einer bloss logischen Bestimmung zu einer objectiv wahren Aussage über das Wesen der Dinge. Und zwar unseres Erachtens mit strenger Consequenz. Sind die Dinge, ist der Grundgedanke seiner Entwickelung, Objecte einer absoluten Position, so müssen sie dieselbe vertragen können, müssen absolut setzbar sein; dies können aber nur die schlechthin einfachen Wesen. Also liegt der logischen Bestimmung der absoluten Setzung die reale, wenn auch in einer negativen Form auftretende Bestimmung der Setzbarkeit zu Grunde. Die Setzbarkeit aber ist eben das, was Kant Sein nennt, die Setzung aber, was Kant Dasein oder Existenz nennt. Wir begreifen nicht, wie ein unbedingter Anhänger der Lehre Kants von der Existenz der Herbart'schen Ontologie entgehen kann, fast noch weniger freilich, wie Jemand bei der letzteren stehen bleiben kann. Die Consequenz der Herbart'schen Ontologie und die Kritik der Inconsequenz der weiteren Herbart'schen Metaphysik machen es unzweifelhaft, dass der Begriff der absoluten Position und die mit ihm verknüpfte Lehre vom Sein als *respectus logicus* nicht durchführbar sind.

Wir bestreiten Lange also, dass die Möglichkeit — denn nichts anderes als die reine Form der Möglichkeit oder der Identität bedeutet das Sein, und nichts anderes als die Einheit dieser Form mit dem realen Inhalte überhaupt bedeutet das Etwas-sein —, dass die Möglichkeit kein reales Prädicat der Dinge sei. Zugestehen aber müssen wir ihm, dass die Möglichkeit in dem Sinne des Wortes, in welchem wir im Anschlusse an den Aristoteles etwa ein Tuch vor dem Eintauchen in Wasser als nass der Möglichkeit nach bezeichnen würden, nur ein Verhältniss zwischen Vorstellungen ist. Richtig sagt Lange: „Wenn ein Tuch nass ist, so ist in dem Augenblicke, in dem es das ist, diese Nässe ebenso nothwendig nach allgemeinen Gesetzen da, als jede andere Eigenschaft des Tuches, und wenn sie vorher als möglich gedacht wird, so hat doch das Tuch, welches ich später ins Wasser tauchen will, in sich durchaus keine anderen Eigenschaften, als ein anderes Tuch, dem kein solches Experiment bevorsteht“ (S. 92). Das Wort Möglichkeit hat jedoch hier einen andern Sinn, als in der besprochenen Streitfrage. Ein nasses Tuch ist möglich, d. h. den Gesetzen unseres Denkens nach, ist in Anbetracht der realen Verhältnisse die Eigenschaft der

Nässe mit den andern Eigenschaften des Tuches vereinbar. Diese Möglichkeit ist allerdings ein reales Prädicat des nassen Tuches, und bedeutet den Inbegriff der formellen aber objectiven Bedindingungen der Vereinbarkeit des Tuches mit einer gewissen Flüssigkeitsmenge. (Welches die formellen Bedingungen der Vereinbarkeit verschiedener Stoffe sind, hat eben die Metaphysik zu erörtern). Aber diese Möglichkeit ist nur reales Prädicat des wirklichen Dinges und wird dem Dinge erst durch das Nass-werden zu Theil. Wenn ich dem trockenen Tuche hingegen die Möglichkeit, nass zu werden, zuschreibe, so habe ich dabei zwar reale Eigenschaften des Tuches im Auge, aber die Möglichkeit in dieser übertragenen Bedeutung ist selbst kein reales Prädicat. Offenbar unrichtig ist es, wenn Lange von der Möglichkeit in diesem letzteren Sinne sagt, es komme nichts hinzu, um Wirklichkeit daraus zu machen, ausser in unserm Denken (S. 91). Denn hier tritt in der That die Nässe zu den Eigenschaften des Tuches, um aus dem wirklich vorhandenen aber nur der Möglichkeit nach nassen ein wirklich nasses zu machen.

Wir bestreiten Lange ferner, dass Aristoteles die Möglichkeit, in dem eben besprochenen Sinne des Wortes, zu einer realen Bestimmung der Dinge gemacht habe. Nach ihm soll Aristoteles diesen Fehler dadurch begehen, dass er aus der Durchdringung von Materie und Form, von Möglichkeit und Verwirklichung das Werden, das wirkliche Geschehen ableitet (S. 89). Wir behaupten dagegen, dass Aristoteles nur im Reiche des Organischen, d. i. der Einheit der drei Principien der bewegenden Ursache des Zweckes und der Form, das Werden und das wirkliche Geschehen nächst dem Anreize von aussen auf die innere Natur des Dinges, nach welcher es das, was aus ihm wird, zuvor schon der Möglichkeit nach war, zurückführt. Und wenn hier die Möglichkeit als eine reale Macht, als lebendiges Entwickelungsprincip erscheint, so hat eben dadurch dieser Begriff eine Wendung erfahren, welche ihn der Kantischen Kritik und auch der am Beispiele vom nassen Tuche geübten Kritik Langes durchaus entzieht. Wenn Kant sagt, dass hundert wirkliche Thaler nichts mehr enthalten, als hundert mögliche, und Lange folgert, die teleologische Anschauungsweise des Aristoteles sei irrig, so ist das in der That ein Beweis, für dessen Kürze Anfang und Ende doch zu weit auseinander liegen. Allerdings, wenn es ein rein mechanischer Vorgang ist, der dem Samenkorne seine Nahrung aus dem Erdreiche zuführt, seine Entwickelung anregt und beherrscht, so

habe ich den völligen Begriff des Samenkornes in der Kenntniss seiner physikalischen und chemischen Bestimmtheit, und wenn ich dann dasselbe eine mögliche Pflanze nenne, so kann dies nur in demselben Sinne geschehen, in welchem ich ein trockenes Tuch der Möglichkeit nach nass nenne. Anders aber ist es, wenn ich im Samenkorne ein lebendiges Princip, Pflanze, Blüthe und Frucht zu entfalten, das einheitliche sich zur Erscheinung bringende Wesen, denke. Das so im Sinne des Aristoteles aber als mögliche Pflanze gedachte Samenkorn kann ich nun immer noch als existirend oder nicht existirend denken und dabei den Kantischen Begriff der Existenz, dass sie kein reales Prädicat der Dinge sei, festhalten. Wäre freilich der Begriff der absoluten Position sicher gestellt, so könnte von einer wirksamen Form nicht die Rede sein; ebensowenig aber von Wirken, Geschehen, Entwickelung überhaupt, wie die Herbartsche Metaphysik und die an derselben geübte Kritik deutlich genug herausgestellt haben.

Für uns bleibt auf diese Weise aus Langes Polemik nur das als berechtigt zurück, was er in der oben (S. 33) angeführten Stelle über die Schwierigkeit, die Einheit des organischen Principes mit dem organischen Körper zu denken, sagt. Diese Schwierigkeit haben wir in der einleitenden Betrachtung selbst anerkannt, aber in derselben keine Instanz gegen die organische Naturauffassung finden können, da sich die entgegengesetzte Auffassung in noch grössere Schwierigkeiten verwickelt. Wir werden bald sehen, wie sich unser Herr Verfasser zu diesen Schwierigkeiten stellt.

„Wenn mein Buch nach fünf Jahren vergessen ist, wird mich das nicht schmerzen; wohl aber, wenn ich hören muss, dass meine Leser den jetzt folgenden Abschnitt, welcher etwas tiefer in die Abgründe der Metaphysik hineinführt, überschlagen. Eher wollte ich ihnen noch das Kapitel über die aristotelische Philosophie und die Scholastik schenken; obwohl auch das schwer zu missen ist. Um Kant aber ist nicht herumzukommen. Hier liegt der Anfang vom Ende des Materialismus; die Katastrophe der Tragödie. Die Sachen sind einfach, aber doch ist über dieser Einfachheit mancher Professor der Philosophie, mancher Medicinalrath hässlich gestrauchelt, weil man gar zu schnell bei der Hand ist, ererbte Vorurtheile mit der reinen Lehre des grossen Denkers zu verschmelzen“ (S. 240). Mit diesen Worten geht unser Herr Verfasser an die Erörterung des Fundamentes der Kantischen Philosophie, wohin wir ihm jetzt zu folgen haben.

Bereits oben führten wir die Bemerkung Langes an, dass Kant die richtige Reform der Metaphysik begonnen, aber nicht durchgeführt habe. Damit stimmt der weitere Satz überein, dass es allein Kants Grundgedanke, oder genauer bezeichnet der Ausgangspunkt seines kritischen Denkens sei, dem eine Epoche machende und für alle Zeiten gültige Bedeutung zuzuschreiben sei, während die ganze Ausführung des Systemes sich von der luftigen Begriffsarchitectur der meisten deutschen Philosophen nur durch etwas solideres Gefüge unterscheide (S. 233). Mit Kant setzt Lange den Gegensatz der Erscheinungswelt und des Dinges an sich, lässt aber als unbeweisbar und unwiderlegbar dahingestellt, ob nicht die Erscheinungswelt dem Dinge an sich ganz oder bis zu einem gewissen Grade entspreche. Er meint, Raum und Zeit mögen aller transscendentalen Realität entbehren, oder auch so, wie sie erscheinen, subjectiv und objectiv zugleich sein, oder auch nur bis zu einem gewissen Punkte der Objectivität entsprechen; es seien z. B. Wesen denkbar, welche vollkommenere Raumbegriffe haben als wir, vielleicht indem sie den Raum nach mehr als drei Dimensionen auffassen. Jedenfalls sind nach Lange Raum und Zeit subjectiv; sie sind auch *a priori*, obwohl nicht im Sinne Kants als fertige Formen, sondern als Formen, welche vermöge organischer Bedingungen, die anderen Wesen fehlen mögen, sich aus unserem Empfindungs-Mechanismus nothwendig ergeben. Raum und Zeit hält ferner Lange nicht wie Kant für die einzigen Elemente unserer Anschauung, die vor jeder Erfahrung gegeben sind. Um die Sinnesempfindungen sei es nämlich ebenso bestellt; auch sie können ihrer einfachen Qualität nach nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, sondern gehen derselben voran. (Diese Auffassung Langes möchte weniger von der Kantischen Theorie der Sinnesempfindungen, als von der von Raum und Zeit abweichen). Demnächst bestreitet Lange Kants Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand und die Richtigkeit der Kategorieenableitung.

Diese Modificationen der Kantischen Lehre sind im Wesentlichen nicht neu. Orgineller (obwohl an Fries erinnernd) und entscheidend für die philosophische Anschauungsweise unseres Verfassers ist sein folgender Einwand gegen Kants System. Er bestreitet die Möglichkeit einer Ableitung der „Stammbegriffe der reinen Vernunft“ aus einem wissenschaftlichen Principe. Es ist wohl zu unterscheiden, sagt er, zwischen einem nothwendigen Satze und dem Nachweise eines solchen. Die *a priori* gültigen Sätze beherrschen unser Denken vor aller Erfahrung, aber nichts ist leichter denkbar,

als dass sie nur auf dem Wege der Erfahrung aufzufinden sind, ja, dass die Grenze zwischen wirklich nothwendigen Erkenntnissen und zwischen solchen Annahmen, von welchen wir uns bei fortgesetzter Erfahrung befreien müssen, eine verschwimmende ist. Es giebt nämlich auch irrige Erkenntnisse *a priori*, und mit diesen ist es in Beziehung auf die Denknothwendigkeit nicht anders bewandt als mit den wahren; ihre Nothwendigkeit ist durch die physisch-psychische Organisation des Menschen vor aller Erfahrung gegeben, sie werden jedoch mit derselben Nothwendigkeit kraft tiefer liegender Begriffe *a priori* umgeworfen, sobald eine gewisse Reihe von Erfahrungen diesen tiefer liegenden Begriffen das Uebergewicht gegeben hat. Aufgabe der Metaphysik ist es nun, die wirklichen *a priori* gültigen Sätze von den vermeintlichen zu scheiden. Indem sie aber den Zweifel an die Grundsätze des sogenannten reinen Denkens zum Principe macht, darf sie sich nicht eben derselben bedienen, um die bleibenden und der menschlichen Natur wesentlich anhaftenden Begriffe *a priori* von den vergänglichen, nur einer gewissen Entwickelungsstufe entsprechenden zu unterscheiden. Die Metaphysik ist also lediglich auf die gewöhnlichen Mittel der Wissenschaft beschränkt; wir können darüber nur wahrscheinliche Sätze aufstellen, ob die Begriffe und Denkformen, welche wir jetzt ohne allen Beweis als wahr annehmen müssen, aus der bleibenden Natur des Menschen stammen oder nicht; ob sie mit andern Worten die wahren Stammbegriffe aller menschlichen Erkenntniss sind, oder ob sie sich einmal als Irrthümer herausstellen werden (S. 248, 249).

Offenbar ist es um die Metaphysik als Wissenschaft nach diesen Ansichten gethan. Nur zu wahrscheinlichen Sätzen über den Werth unserer unentbehrlichsten Begriffe und Denkformen sollen wir gelangen können, auf Beweise aber verzichten. Hier haben wir also die Ergänzung zu den vorhin erwähnten Ansichten des Verfassers über die Metaphysik; hier erfahren wir, was es mit der historisch-kritischen, logischen und psychologischen Bearbeitung der Begriffe für eine Bewandtniss hat. Sie will gerade das Gegentheil sein von dem, was die Herbartianer in ihrer Bearbeitung der Begriffe zu besitzen meinen, von „exacter“ Wissenschaft. Dazu hören wir noch die in neuerer Zeit so häufig hervortretende Behauptung, dass schon um desswillen keine reine philosophische Wahrheit erreicht werden könne, weil der Denker ein Kind seiner Zeit sei, von den Anschauungen und Bestrebungen derselben, kurz von der ganzen Entwickelungsstufe, auf welcher er mit der Menschheit steht, in seinem den-

kenden Erfassen der Welt bestimmt sei. Er könne darum im günstigsten Falle den geistigen Inhalt seiner Zeit zusammenfassen und angemessen gestalten und dadurch in weitgreifendster Weise wirken. Von diesem Gesichtspunkte aus will denn auch Lange nicht alle kühnere Metaphysik verdammen; nur den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit will er ihr nicht gestatten. Sie soll sein, nach einem mehrfach wiederkehrenden Ausdrucke, ein Dichten in Begriffen, ein symbolischer Cultus jenseitiger unerreichbarer Wahrheiten, und soll sich dessen bewusst sein. Maass halten sei aber auch hier geboten. Und da in der Geschichte der Philosophie, namentlich in ihrer letzten Periode, über alles Maass hinausgegangen sei, so sei die Geschichte des Materialismus eine Geschichte der berechtigten Reactionen des Verstandes und der Sinnlichkeit gegen das Wuchern der Ideendichtung.

Lange nimmt also mit Kant eine zwiefache Denknothwendigkeit an: eine rein formale, welche weder über die Dinge an sich noch über Erscheinungen etwas ausmachen kann, sondern allen Inhalt der Erkenntniss aus den Sinnesempfindungen nehmen muss; und eine materiale, welche zwar auch nicht die Dinge an sich, wohl aber die Erscheinungen *a priori* bestimmt. Eine reine Denknothwendigkeit kann offenbar bloss die erstere genannt werden, denn die andere betrifft nicht das Denken an sich, sondern dasselbe in seinem Verhältnisse zur reinen Sinnlichkeit, woraus ihm eben ein positives Wissen *a priori* erwächst. (Diesen für das Fundament des Kriticismus unentbehrlichen Begriff der reinen Sinnlichkeit scheint uns Lange zu verderben, indem er Raum und Zeit in nicht anderer Weise als die einfachen Sinnesempfindungen für Anschauungselemente *a priori* erklärt). Fragt es sich nun, auf welchem Wege wir zur Erkenntniss jener materialen Denknothwendigkeit gelangen können, so müssen wir Lange vollständig beistimmen, wenn er die Erfahrung für das unentbehrliche Werkzeug hält. Kant wird, wie man ihn auch zu vertheidigen gesucht hat, in einer Beziehung von dem bekannten Hegel'schen Vorwurfe, dass er es wie der Scholasticus mache, der schwimmen lernen wollte, bevor er ins Wasser ginge, getroffen: zwar nicht insofern, als er, der Zuverlässigkeit der reinen innern (analytischen) Denknothwendigkeit gewiss, den Zweifel und die Kritik gegen jene materiale (synthetische) Denknothwendigkeit wandte, wohl aber insofern, als er sich der in Frage gestellten Sätze zur Kritik selbst bediente und die Resultate *a priori* begründet zu

haben glaubte. Diesem Fehler eben geht Lange aus dem Wege, indem er, wie es scheint, sich im Wesentlichen an Fries anschliesst.

Die Consequenz Langes erkennen wir also an. Aber wir bestreiten seine Voraussetzung, indem wir die Existenz jener materialen Denknothwendigkeit, welche sich nach Kant auf das Verhältniss des Verstandes zur reinen Sinnlichkeit, nach Lange auf unsere physisch-psychische Organisation gründet, in Abrede stellen. Wir kennen nur die eine reine Denknothwendigkeit, ein einziges alles Denken beherrschendes Princip, das Princip, welches auch Kant als zureichend für die reine (analytische) Denknothwendigkeit erklärte: das Princip der Identität. Nur was sich selbst widerspricht, widerspricht auch dem Denkgesetze.

Diesen Standpunkt theilen wir mit sehr verschiedenen Lehren. Da ist zuerst die inductive Logik, als deren Hauptvertreter Stuart-Mill gelten kann, dann die formale Logik mit der Negation aller Metaphysik, dann die formale Logik mit der Herbart'schen Metaphysik. Die inductive Logik gehört freilich nur insoweit hierhin, als sie den Satz der Identität zum obersten, alle übrigen beherrschenden macht; sie gehört nicht hierhin, insofern sie auch ihn nicht bloss als abstracte Erkenntniss, sondern auch als unbewusstes Princip aus der Erfahrung entspringen lässt[1]), somit eigentlich jegliche innere Denknothwendigkeit leugnet. Die Richtung der formalen Logik, welche mit Kant eine innere Denknothwendigkeit und als deren Princip den Satz der Identität anerkennt, aber gegen Kant eine zweite Art der Denknothwendigkeit leugnet, muss entweder die Möglichkeit der Metaphysik als der Wissenschaft von der reinen Denknothwendigkeit, insofern dieselbe ein objectives Wissen über die Dinge enthält, gänzlich in Abrede stellen, oder sich mit der Herbart-schen Metaphysik verbinden. Allgemeiner Grundsatz der formalen Logik ist zwar, dass das oberste Princip alles Denkens, der Satz der Identität, weder über Dinge an sich, noch über Erscheinungen objectiv etwas aussage, sondern nur eine Regel unseres Denkens ausdrücke, welche zu den Dingen, über welche wir denken, in gar keiner innern Beziehung stehe. Herbart weicht aber, wie wir bereits oben gesehen haben, in etwa von diesem Satze ab und gewinnt dadurch die Grundlage einer Metaphysik. Denn ihm ist in Wahrheit das

[1]) Es ist bemerkenswerth, dass Mill zwar in Beziehung auf das Causalitätsgesetz erklärlich zu machen sucht, wie dasselbe, obwohl die Voraussetzung des inductiven Verfahrens, doch selbst durch Induction gewonnen werde, in Beziehung aber auf das Gesetz der Identität dieselbe Frage unbeachtet lässt.

Sein oder die Identität, oder, wie man in engerem Anschlusse an seine Ausführungen sagen kann, die Setzbarkeit ein Mittleres zwischen bloss logischem und realem Prädicate der Dinge.

Wir haben nun schon oben die Ansicht ausgesprochen, dass das Sein nicht bloss den *respectus logicus* bedeute, sondern dass der Urtheilsbeziehung objectiv eine Beziehung entspricht. Damit fällt uns die Metaphysik zusammen mit demjenigen Theile der Logik, welcher die alles Denken beherrschenden Grundsätze aufstellt. Nun haben wir aber gesagt, solcher Grundsätze gebe es nur einen, den Satz der Identität; mithin würde er den ganzen Inhalt der Metaphysik bilden. In der That sind wir der Ansicht (wie schon oben angedeutet wurde), dass es nur zwei Urkategorien giebt, und dass sich etwa weiter ergebende Kategorien nur verschiedene Seiten derselben ausdrücken, nämlich die Urkategorien des Seins oder der reinen Form der Identität und des Etwas-seins oder der Einheit der Form der Identität mit einem realen in sich bestimmten, aber insofern nicht weiter ableitbaren Inhalte, der seinerseits ohne diese Form ebensowenig gedacht werden kann, wie die Materie ohne den Raum. Das mit sich Identische als solches, welches nichts anderes ist als mit sich identisch, und die qualitativ bestimmten Dinge, welchen die Form der Identität immanent ist — dies wären demnach die beiden Gegenstände der Metaphysik.

Vielleicht haben wir uns schon zu weit von unserem eigentlichen Gegenstande entfernt. Wir nähern uns demselben aber wieder, indem wir die Frage nach den Mitteln, eine solche Metaphysik ins Werk zu setzen, berühren. Denn wir müssten der Polemik Langes gegen die Metaphysik ihr Hauptgewicht, wenn wir ihr nicht die Behauptung in Abrede stellen könnten, dass die Metaphysik nicht mit „den gewöhnlichen Mitteln der Wissenschaft" auskommen könne, sondern des „sogenannten reinen Denkens" als einer specifisch verschiedenen Function des menschlichen Geistes bedürfe. Wir sind der Meinung, dass in der Speculation dasselbe Denken, wie in allen Wissenschaften, thätig ist. Indem es aber an einem anderen Gegenstande thätig ist, demselben folgt und sich von der Nothwendigkeit desselben führen lässt, beschreibt es andere Bahnen als das Denken anderer Gegenstände; und da der Gegenstand der Philosophie in gewissem Sinne der Sphäre der Gegenstände der Fachwissenschaften entgegengesetzt ist, so ist es auch das philosophische Denken dem in engerem Sinne wissenschaftlichen. — Um nun näher zu zeigen, dass die Metaphysik nur der „gewöhn-

lichen Mittel der Wissenschaft“ bedürfe, würden zwei Fragen zu beantworten sein: die Frage nach dem Ursprunge der obersten metaphysischen Erkenntniss, aus der das ganze System zu entwickeln ist, und die Frage nach den Mitteln, mit welchen das blosse Denken aus einer Erkenntniss andere gewinnt. Selbstverständlich müssen wir es hier ablehnen, auf diese Fragen zu antworten. Vielleicht bietet sich später einmal eine Gelegenheit, den Faden des Gedankens, den wir hier fallen lassen müssen, wieder aufzunehmen.

Es bliebe uns noch zu betrachten übrig, wie Lange sich mit denjenigen metaphysischen Schwierigkeiten abfindet, von welchen wir zu zeigen versuchten, dass sie gerade der mechanischen Naturauffassung mit besonderer Macht entgegentreten, den Schwierigkeiten nämlich in dem Verhältnisse des Leibes zur Seele. Allein wenn wir wissen, dass Lange in der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung Kantianer ist, so wissen wir darüber genug. Leib und Seele sind ja Beides Erscheinungen, und ihren Zusammenhang zu erkennen bedürften wir der Erkenntniss des ihnen zu Grunde liegenden Dinges an sich. Die Frage ist daher unlösbar. Jedenfalls eine billige Art, sich mit Problemen abzufinden!

Dass Lange von seinem, der speculativen Philosophie so feindlichen Standpunkte aus keine unpartheiische Würdigung der materialistischen Bestrebungen und deren Bekämpfung giebt, kann nicht befremden. Die ganze Darstellung wird in der That getragen von einer durchgängigen Ueberschätzung der Befähigung und der Leistungen materialistischer Schriftsteller und damit Hand in Hand einer ganz ungebührlichen Unterschätzung ihrer Gegner. Die Hochschätzung eines Democrit, Epicur, Lucrez mag man sich gern gefallen lassen — obwohl auch hier übertrieben sein dürfte, insbesondere in Beziehung auf Epicur, den ein unwissender Leser auf Grund dieser Darstellung weit über den Aristoteles stellen müsste —; dass aber ein Czolbe, Radenhausen, und vollends Büchner mit besonderer Achtung genannt, und dass ihre Lehren als höchst beachtenswerthe, den grossen Systemen unserer speculativen Denker mindestens nebenzuordnende Werke hingestellt werden, das geht wirklich über das Maass des Erträglichen. Und während uns Leben, Entwickelungsgang und Arbeiten der Wortführer des Materialismus vorgeführt werden, finden die trefflichen Gegenschriften, deren viele tüchtige Denker den Materialismus gewürdigt haben, bei Lange gar keine Erwähnung. Z. B. die vollständige Vernichtung des Materialismus durch Schallers unübertreffliche Schrift

„Leib und Seele“, in Beziehung auf welche J. H. v. Fichte mit Recht sagt, dass der Materialismus keinen Anspruch auf Beachtung in der wissenschaftlichen Welt mehr machen dürfe, bevor er ihr begegnet sei, — von dieser vollständigen Vernichtung weiss uns Lange kein Wort zu erzählen. Freilich ist Schaller Professor der Philosophie, und in gewissen Kreisen ist es seit Schopenhauer Mode geworden, mit wenig Witz und viel Behagen den Professorentitel als das Aushängeschild der Unwissenheit, Unfähigkeit und Charakterlosigkeit zu schildern, ein Verfahren, welches endlich einmal auf das Derbste gezüchtigt zu werden verdiente. Nach Langes Buch sollte man glauben, es sei nichts vorgefallen; unbesiegt und ungeschwächt wachse die materialistische Weltanschauung und modificire sich höchstens durch sich selbst zu Relativismus und Skepticismus, während doch der Anzeichen genug vorhanden sind, dass die Streiche seiner Gegner dem Materialismus an's Leben gegangen sind. Ob Langes Buch mehr dazu beitragen wird, den Materialismus zu vernichten, als die von ihm so geringschätzig behandelten Schriften, ist abzuwarten. Es wäre gewiss von Herzen zu wünschen, und in der That hegen wir in dieser Beziehung grosse Hoffnungen von der „Geschichte des Materialismus“. Es sind aber weniger die eigene Weltanschauung des Verfassers und das Neue in seiner Kritik, als die in andern Seiten liegenden ausserordentlichen Vorzüge seines Werkes, worauf sich unsere Hoffnungen gründen.

2. **Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip. Ein Capitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften,** von Dr. Wilhelm Wundt, Professor an der Universität zu Heidelberg. Erlangen, Verlag von Ferdinand Enke, 1866.

Auch hier begegnen wir einer Polemik gegen die Ontologie, die sich aber einen andern Angriffspunkt gewählt hat als die eben besprochene. Während Lange den vermeintlichen Irrthum der Ontologie an der Wurzel angreift und mit einem Schlage zu vernichten gedenkt, indem er die Uebertragung des Begriffes der Möglichkeit in eine die objective Natur der Dinge erfassende Kategorie verwirft, wendet sich Wundt — wenn wir die bildliche Ausdrucksweise fortführen dürfen — gegen den Stamm; denn diese Stelle im Bilde dem Begriffe der Causalität anzuweisen, gebietet schon die Geschichte der Ontologie. Gegen die ontologische Auffassung im Allgemeinen

bringt Wundt keine Gründe bei, man möchte denn den übrigens ganz vortrefflichen historischen Abschnitt über die Auffindung der physikalischen Axiome hierhinrechnen.

Die ontologische Auffassung wurzelt nach Wundt in dem „fundamentalen psychologischen Phänomen der Uebertragung unserer Denkformen auf das äussere Geschehen" (S. 106). „Unsere Begriffe übertragen wir in die Aussenwelt. Aus hypostasirten Begriffen setzen wir die Dinge zusammen" (S. 78).

In Beziehung auf das Causalitätsverhältniss soll sich die Ontologie dadurch richten, dass sie zu Antinomieen führt, indem sie an diesem Verhältnisse zwei Seiten hervorkehrt, deren Consequenzen unvereinbar sind. „Alle Thesen stimmen darin überein, dass sie die Trennung der beiden Begriffe Ursache und Wirkung zu einer Trennung in der Erscheinung machen, während die Antithesen der Zusammengehörigkeit derselben Begriffe ein Zusammenfliessen der Erscheinungen entsprechen lassen. Den Thesen und den Antithesen ist also gemeinsam, dass sie das im Begriff erfasste auf die Erscheinungen übertragen. Dadurch laufen aber beide Beweisreihen auf eine leere Sophistik hinaus, die in Bezug auf die Wirklichkeit des Geschehens schlechterdings nichts beweist" (S. 85).

Die Antinomieen (in welchen nach Wundt die Thesen „zufällig" die wahren physikalischen Axiome sind) sind diese:

1. Thesis: Alle Ursachen in der Natur sind Bewegungsursachen.

1. Antithesis: Alle Ursachen in der Natur sind Ursachen qualitativer Veränderungen.

2. Thesis: Jede Bewegungsursache liegt ausserhalb des Bewegten.

2. Antithesis: Jede Bewegungsursache liegt innerhalb des Bewegten.

3. Thesis: Jede Bewegungsursache wirkt in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes.

3. Antithesis: Die erste Ursache aller Bewegungen muss eine Bewegung in geschlossener Curve hervorrufen.

4. Thesis: Die Wirkung jeder Ursache verharrt.

4. Antithesis: Jede Wirkung erlischt mit dem Aufhören ihrer Ursache.

5. Thesis: Jeder Wirkung entspricht eine ihr gleiche Gegenwirkung.

5. Antithesis: Einer Wirkung entspricht keine Gegenwirkung.

6. Thesis: Jede Wirkung ist äquivalent ihrer Ursache.

6. Antithesis: Ursache und Wirkung stehen in keiner messbaren Wechselbeziehung.

Wir müssen zugeben, dass in dem Widerspruche, in welchen das Causalitätsverhältniss verwickelt, indem Ursache und Wirkung als eins und auch als nicht eins gefasst werden wollen, ein starker Antrieb liegt, dieser Kategorie die objective Gültigkeit abzusprechen, und Erscheinungen nur in Beziehung auf unsere Vorstellungen und deren Verknüpfung, nicht aber in ihrer directen Beziehung Ursache und Wirkung zu nennen. Indessen wir müssen hier dahingestellt sein lassen, sowohl ob auf diese Weise der Widerspruch wirklich beseitigt und nicht vielmehr bloss in einen andern Punkt verlegt wird, als auch ob die Ontologie nicht am Ende doch noch das Causalitätsprincip als einen besondern Fall des Identitätsprincipes und mit diesem als ein reales Princip werde darstellen können. Die sechs Widersprüche aber, welche Wundt als die Consequenzen jenes einen darstellt, können wir nicht anerkennen. Wenigstens vermögen uns weder die Beweise der Thesen noch die der Antithesen zu überzeugen. Im Einzelnen dieses Urtheil zu begründen, würde uns zu weit führen. Um so gelegener kommt uns eine Stelle, in welcher der Verfasser selbst die Mangelhaftigkeit der Beweise wenigstens für die Thesen anerkennt. Er sagt (S. 86): „Diese Evidenz *a priori* (für die Thesen) ist nur eine scheinbare. Gestützt auf den Satz »die Ursache muss in der Erscheinung von der Wirkung getrennt sein« lässt sich auch das Gegentheil der Axiome behaupten. So sind 1) qualitative Veränderungen des Gegebenen denkbar, denn die verschwundene Qualität kann die Ursache der entstandenen und die entstandene die Ursache der verschwundenen sein. Es braucht 2) die Bewegungsursache nicht räumlich getrennt von dem Bewegten zu sein, denn" etc. Wenn der Verfasser also die ontologische Auffassung durch ihre Consequenz vernichten wollte, so scheint es, dass er besser bei der ursprünglichen Antinomie, welche seinen vermeintlichen sechs zu Grunde liegt, stehen geblieben wäre.

Die ontologische Auffassung des Causalitätsverhältnisses soll also durch eine andere ersetzt werden. Da jene einen innern realen Zusammenhang der Erscheinungen, welcher dem Zusammenhange der Begriffe Ursache und Wirkung entspricht, setzt, diese einen solchen Zusammenhang, aber nicht jeden Zusammenhang leugnet, so bleibt nur übrig, den Erscheinungen selbst den Zusammenhang abzuspre-

chen und denselben in unsere Vorstellungen von den Erscheinungen zu verlegen. Da aber eine Uebereinstimmung zwischen dem Zusammenhange der Erscheinungen und dem Zusammenhange unserer Vorstellungen von denselben bestehen muss, so muss das Causalitätsverhältniss, obwohl es keinen objectiven innern Zusammenhang bedeutet, doch eine objective Seite haben. Worin aber kann dieselbe anders bestehen als in der Zeitfolge? Zwei Erscheinungen folgen sich, und unsere Vorstellung macht diesen äussern Zusammenhang zu einem innern, sei es, weil wir, wie Hume will, gewöhnt sind, auf die erste Erscheinung die zweite folgen zu sehen, sei es, wie Kant will, weil die Erscheinungen, denen nur empirische aber nicht transscendentale Realität zukommt, sich nach dem Gesetze der Verknüpfung unserer Vorstellungen richten müssen. Kants Erklärung hat den Vorzug, dass sie das Thatsächliche in der Uebereinstimmung des Zusammenhanges der Erscheinungen mit dem Zusammenhange der Vorstellungen nicht nur aufzeigt, sondern auch begründet.

So etwa, scheint uns, müsste die strenge Durchführung des anti-ontologischen Standpunktes sich gestalten. Wundt weicht aber in der Hauptsache sowohl von Hume als von Kant ab. Die entscheidende Stelle lautet:

„Die Antinomie löst sich vollständig durch die Bemerkung, dass der Causalbegriff weder von Zeitfolge noch von Gleichzeitigkeit etwas in sich enthält. Das Bestreben aus dem Causalbegriff die Zeitfolge oder Gleichzeitigkeit abzuleiten, ist also im Plan verfehlt. Sobald man sich aber die Willkür zu Schulden kommen lässt, den Zusammenhang der Begriffe auf den zeitlichen Verlauf der Erscheinungen zu übertragen, so haben Zeitfolge und Gleichzeitigkeit dasselbe Recht, weil die Ereignisse ebensowohl durch ihr Nacheinander als durch ihr Miteinander in Zusammenhang stehen können. Der Causalbegriff sagt über das Causalgesetz nichts aus. .... Das Causalgesetz ist ein phänomenologisches Gesetz, es ist das allgemeinste Gesetz des Zusammenhanges der Erscheinungen. .... Auf seine rein phänomenologische Formel gebracht wird aber das Causalgesetz folgendermaassen lauten müssen: »Jedes Geschehen steht mit einem andern Geschehen in einem unabänderlichen Zusammenhange.« Von einer Zeitbestimmung ist in diesem Ausdrucke vorerst noch Umgang genommen. Wenn aber das Causalgesetz wirklich eine Zeitbestimmung *a priori* in sich enthält, so kann es diese nur aus denjenigen Bedingungen schöpfen, welche die Erschei-

nungen als Ereignisse in der Zeit nothwendig mit sich führen“ (S. 96, 97).

In der That entscheidet sich Wundt nun für die Zeitfolge, indem er nämlich Ursache und Bedingungen unterscheidend die Ursache als ein Geschehen bestimmt.

Der Unterschied seiner Auffassung von der Hume'schen und Kantischen ist nun offenbar der, dass diese den causalen Zusammenhang der Erscheinungen, soweit er objectiv ist, einzig in die Zeitfolge setzen, er aber noch einen andern objectiven Zusammenhang setzt, der nur in der Zeitfolge erscheint, weil er an die Bedingungen geknüpft ist, welche „die Erscheinungen als Ereignisse in der Zeit nothwendig mit sich führen“. Worin besteht nun dieser Zusammenhang, der bloss als Zeitfolge erscheint? Kann man etwas anderes darunter denken als eben jenen innern Zusammenhang, welchen die Ontologie lehrt, indem sie die Kategorie von Ursache und Wirkung in die Dinge selbst legt?

Somit gewinnt es mit einem Male den Anschein, als ob Wundt nicht gegen die Ontologie überhaupt wäre, sondern nur gegen eine falsche, welche aus dem Zusammenhange der Begriffe über zeitliche und räumliche Verhältnisse der Dinge entscheiden will. Nehmen wir dieses an, so müssen wir ihm einen neuen Vorwurf machen, nämlich den, dass er das eigentliche Problem, welches in der Kategorie der Causalität liegt, verfehlt habe. Denn dieses Problem liegt nicht darin, dass die Kategorie sowohl Gleichzeitigkeit als Zeitfolge fordere — alsdann fiele es natürlich mit Wundts Behauptung fort, dass der Causalbegriff nichts über das Causalgesetz aussage — sondern es ist ein Problem im Verhältnisse der Begriffe als solcher. Wie kann die Wirkung völlig in der Ursache liegen und doch als etwas Neues aus ihr hervortreten? So lautet das Problem, welches nichts anders als ein besonderer Fall des Kantischen Problems ist: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

Nicht klarer wird Wundts Auffassung durch seine Erklärung der Thatsache, dass wir dem Causalprincipe den Charakter absoluter Nothwendigkeit zuschreiben. Es scheint am besten, die betreffende Stelle anzuführen.

„Offenbar haben wir es hier nur mit einem neuen Fall jenes fundamentalen psychologischen Phänomens zu thun, der Uebertragung unserer Denkformen auf das äussere Geschehen, das uns schon so vielfach begegnet ist. Wie wir zu einer Wahrheit die Prämissen aufsuchen, aus denen sie abgeleitet ist,

so suchen wir zu jedem Geschehen ein anderes Geschehen auf, aus welchem es folgt. Dies geschieht wahrscheinlich, bevor uns noch in irgend einem Falle eine solche Ableitung geglückt ist. Die Thatsache, dass die Ableitung glückt, spricht aber nachträglich für die Berechtigung der *a priori* ausgeführten Uebertragung. Das nämliche Princip, das durch jene die Erfahrung durchkreuzenden und fälschenden Trugschlüsse die Quelle so vieler für die Wissenschaft verhängnissvoller Irrthümer wurde, ist zugleich als der Stammvater des Causalprincips der Ursprung aller unserer Erkenntnisse. Denn dieses Princip, alle unsere Wahrnehmungen den *a priori* in uns liegenden Denkformen zu subsummiren, ist es, das eine Erkenntniss überhaupt erst möglich macht" (S. 106).

Das Princip für die Deduction der Axiome gewinnt Wundt nun in folgendem Gedanken.

Insofern das Causalgesetz als das oberste Regulativ der Forschung gilt, als welches es auch als Satz vom zureichenden Grunde bezeichnet wird, kann ihm folgender Ausdruck gegeben werden: „Alles was geschieht muss auf eine Ursache zurückgeführt werden, die zur Erklärung zureicht" (S. 88). Dieser Satz ist es nun, aus welchem man in der Naturlehre mehrfach die Axiome, namentlich die Axiome von der geradlinigen Wirkung der Kräfte und von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung unmittelbar abzuleiten gesucht hat. Aber „wie können wir dazu gelangen, aus einem rein formalen Princip, welches der Satz vom zureichenden Grunde ist, ohne Zuhülfenahme von Erfahrungen thatsächliche Folgerungen zu ziehen?" (S. 111).

„Hier ist die Bemerkung von Wichtigkeit, dass in dem Worte »zureichend« schon etwas enthalten ist, was über das bloss Formale hinausgeht. Der Satz »jede Wirkung hat eine Ursache« lässt Alles noch unbestimmt. Sobald wir aber beifügen: »diese Ursache muss eine zureichende sein,« so heisst dies: jedes Factum muss vorher geprüft werden, ehe es wirklich als eine Ursache gelten darf" (S. 111, 112). „Eine derartige (nämlich unmittelbare) Folgerung aus dem Causalgesetz ist nun offenbar gleichbedeutend mit der Behauptung, die Wahrheit des betreffenden Satzes sei an und für sich einleuchtend, und er bedürfe keiner Ableitung aus einem andern Satze. Denn das Causalgesetz ist lediglich ein formales Princip. Man kann also keine Schlüsse aus demselben ziehen, welche auf die Materie der Erfahrungen gehen, und die Thatsache, dass man trotz der Unmöglichkeit die Axiome aus höheren Sätzen abzuleiten die-

selben nicht widersprechend dem Causalprincip findet, beweist nur die Evidenz, die man denselben ohne Weiteres zuschreibt“ (S. 112).

„Wenn man den Schluss vollständig entwickeln wollte, welcher einer Deduction der Axiome zu Grunde liegen kann, so würde in demselben allerdings auch das Causalgesetz vorkommen, da es ja in dem Ausdruck der Axiome enthalten ist. Aber das Causalgesetz würde bloss den gemeinschaftlichen Untersatz der Prämissen bilden, der Obersatz, der für jedes Axiom ein anderer sein müsste, wäre jedenfalls ein besonderer, der zu dem materialen Inhalt eines jeden Axioms in näherer Beziehung stünde.“

„Alle anderen Gesetze des Geschehens unterscheiden sich nun dadurch wesentlich von den Axiomen, dass in der sie begründenden Schlussfolgerung das Causalgesetz nicht in dieser allgemeinen Form enthalten ist“ (S. 113).

Alle physikalischen Axiome stehen nun unter der Bedingung, „dass dieselben den Gesetzen unserer räumlichen Anschauung conform sein müssen“ (S. 116), und da dies die einzige vorausgesetzte Bedingung *a priori* ist, „so ist klar, dass der Obersatz des axiomatischen Schlusses gerade diese Conformität zu der Anschauung enthalten muss“ (S. 119). Es ergiebt sich ferner die Regel: „wir müssen unsere Anschauung von allen Vorstellungen mit Ausnahme derjenigen, auf welche sich das Axiom bezieht, freimachen“ (S. 119).

Jedenfalls können wir zugeben, dass die Axiome dem Causalgesetze und den Gesetzen der räumlichen Anschauung unterworfen sind. Was die Regel anbetrifft, so wollen wir sie in ihrer Allgemeinheit dahingestellt sein lassen, da erst im einzelnen Falle ihre Bedeutung und ihr klarer Sinn hervortritt. Nur über eine Forderung, welche aus dieser Regel abgeleitet wird und für die Beweise der Axiome von der höchsten Bedeutung ist, ist Einiges anzumerken, bevor wir uns zu diesen Beweisen selbst wenden. Es ist dies die Forderung, „dass wir, um die Verwirklichung des in Frage stehenden Gesetzes von jeder störenden Vorstellung zu befreien, namentlich auch den Vorstellenden selber aus der Anschauung hinwegdenken“ (S. 123). Wundt giebt zu, dass insofern der Raum unsere Anschauungsform ist, wir uns nicht selbst aus dem Raume hinwegdenken können. Jede besondere Anschauung aber müsse auf einen andern als bloss subjectiven Ursprung zurückgeführt werden. „Der ganze Anschauungsraum ist ein Lageverhältniss unendlich vieler Punkte zu einander und zu dem Zuschauer. Wenn ich aus dieser

Summe von Lageverhältnissen ein einziges herausgreife und von allen andern abstrahire, so habe ich nicht das gewählte Lageverhältniss aus der Raumanschauung entfernt, sondern umgekehrt die Raumanschauung auf dieses gewählte Verhältniss beschränkt" (S.124). Wenn wir den Verfasser richtig verstehen, so möchten wir der Sache beistimmend dem Ausdrucke eine etwas andere Gestalt geben. Es ist zu unterscheiden, würden wir sagen, zwischen der Abstraction durch die Anschauung und der Abstraction durch das begriffliche Denken. In der Anschauung können wir weder von uns selbst als dem Anschauenden und die Anschauung durch ein oben, unten u. s. w. Bestimmenden, noch von einer Dimension des Raumes abstrahiren. Aber wir besitzen die Fähigkeit, unserer Einbildungskraft die Vorschrift zu machen, ihre besonderen geometrischen Gebilde auf eine oder zwei Dimensionen des Raumes zu beschränken, und in der denkenden Betrachtung dieser Gebilde jede Beziehung zu uns als dem Mittelpunkte des Vorstellungsraumes auszuschliessen. Eine geometrische Figur denken wir uns durch die Bewegung eines Punktes entstanden, und diese kann nur in Beziehung auf uns selbst vorgestellt werden. Anders aber verhält es sich mit einer wirklichen Bewegung. Das Bewegte ist hier nicht ein bloss räumliches Gebilde, sondern ein Reales im Raume, und die Bewegung mit allen ihren Momenten darf darum nicht in Beziehung auf uns selbst, die wir nur der Mittelpunkt des subjectiven Vorstellungsraumes sind, beurtheilt werden. — Soweit glauben wir uns mit Wundt vollständig in Uebereinstimmung zu befinden. In der folgenden Bemerkung aber werden wir eine Instanz gegen seine Deduction der Axiome finden. Weil nämlich, behaupten wir, das Bewegte ein nicht bloss räumliches Gebilde sein kann — als solches würde es in den subjectiven Anschauungsraum fallen und somit gegen Wundts eigene Behauptung an sich in jeder beliebigen Bewegung gedacht werden können — kann es kein Punkt, keine Linie und keine Fläche, sondern nur ein Körper, und zwar nicht im Sinne eines Systemes von Punkten, sondern eines nach drei Dimensionen continuirlich Ausgedehnten sein. Denn wenn ich in der Anschauung von keiner Dimension des Raumes abstrahiren kann, sondern stets den Punkt als Element der Linie, die Linie als Element der Fläche, die Fläche als Element des Körpers betrachten muss: so kann ich auch keinen materiellen Punkt denken, der nicht Element einer materiellen Linie wäre u. s. w.; denn andernfalls würde ich dem Punkte, in welchem die Materie sich befindet, eine Selbstständigkeit gegen jede durch ihn gehende

mathematische Linie geben, welche seinem Begriffe widerspricht. Bei der Anwendung dieser Bemerkung, die sich sogleich ergeben wird, werden wir einen weitern Grund für dieselbe beibringen.

Wir wenden uns nunmehr zur Deduction der Axiome. Zunächst werden die vier mittleren Axiome (s. o. S. 46) behandelt. Es kommen also nur Bewegungsursachen in Betracht, mögen nun alle Ursachen solche sein oder nicht.

Das zweite Axiom lautet: Jede Bewegungsursache liegt ausserhalb des Bewegten. Der Beweis nimmt im Wesentlichen folgenden Gang. Stellen wir uns zunächst einen blossen Punkt vor und abstrahiren dabei auch von uns selbst als Vorstellenden, so können wir wegen der Relativität aller Bewegung denselben überhaupt nicht bewegt denken: er bleibt in unabänderlicher Ruhe. Mithin müssen wir noch einen zweiten Punkt hinzudenken, in Beziehung auf den sich der erste bewegt. Nach dem Causalgesetze ist nun der zweite Punkt die Ursache der Bewegung des ersten, denn denke ich ihn mir weg, so hört die Bewegung auf, Ursache aber ist eben das zur Hervorbringung der Wirkung Unerlässliche. Dasselbe gilt für ein System von Punkten, für einen Körper. Das System als Ganzes kann ich mir nicht bewegt vorstellen, sobald ich alles Andere aus der Vorstellung entferne.

Das dritte Axiom, dass jede Bewegungsursache in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes wirkt, stützt sich wiederum auf die Vorstellung bloss zweier Punkte im Raume. Da das Lageverhältniss zweier Punkte durch die sie verbindende Gerade bestimmt wird, die Bewegung aber nur eine Aenderung des Lageverhältnisses ist, so ist die Länge der verbindenden Geraden das einzige sich Verändernde, und die Wirkung der Bewegungsursache ist nothwendig eine geradlinige.

Das vierte Axiom, dass die Wirkung jeder Ursache verharrt, können wir uns in zwei Sätze zerlegt denken: in einen, welcher behauptet, dass die Wirkung unverändert bleibt, so lange keine neue Ursache stattfindet, und in einen zweiten, welcher sagt, dass die Wirkung auch dann noch verharrt, wenn eine neue Ursache hinzutritt. Der erste dieser Sätze ist eine specielle Formulirung des Causalgesetzes. Der zweite folgt daraus, dass ich, um seine Anschaulichkeit zu prüfen, einen in Bewegung begriffenen Punkt isolirt vorstellen und dann ein neues Kraftcentrum hinzudenken muss. Den in Bewegung begriffenen Punkt isolirt vorstellen, heisst aber

ihn als ruhend vorstellen, mithin ist sein Verhältniss zu dem neuen Kraftcentrum unabhängig von der ersten Bewegung.

Das fünfte Axiom endlich, dass jeder Wirkung eine Gegenwirkung entspreche, folgt daraus, dass ich, wenn ich von zwei in gegenseitiger Bewegung begriffenen Punkten den einen bewegt, den andern aber ruhig denken wollte, denselben eine absolute Lage im Anschauungsraume zuschreiben und also gegen den Satz verstossen würde, dass die Punkte bloss eine gegenseitige Lage besitzen.

Wie man sieht, stützen sich diese Beweise vorzugsweise auf zwei Voraussetzungen, die von der Relativität der Bewegung und die von der möglichen Punktualität der Materie oder des Bewegten.

Der Satz von der Relativität der Bewegung sagt zunächst, dass die Bewegung nicht anders vorgestellt werden kann denn als Aenderung eines Lageverhältnisses. Und mit demselben Rechte, mit welchem ich in der Geometrie den Gesetzen meines Anschauens objective Gültigkeit zuschreibe, sage ich nun auch, die Bewegung ist nichts anders als Aenderung eines Lageverhältnisses. Da nun das Bewegte kein blosses räumliches Gebilde, sondern ein Reales im Raume ist, so entsteht die Frage, ob auch dasjenige, in Bezug auf welches das Bewegte seine Lage ändert, ein Reales im Raume sein müsse, oder ob es als ein bloss räumliches Gebilde, also im einfachsten Falle als ein Punkt vorgestellt werden könne. Hier ist nun das Wesen der Materie (als des Realen im Raume) das Entscheidende. Darf ich das materielle Bewegte in einen mathematischen Punkt zusammendrängen, so hat Wundt Recht, wenn er auch dasjenige, in Beziehung auf welches die Bewegung stattfindet, als materiellen Punkt setzt und diesen als die Ursache der Bewegung fasst. Denn da der Punkt selbst kein Räumliches, sondern nur das äusserste Element der Räumlichkeit ist, so bleibt der Raum, in welchen ich ihn setze, völlig unberührt, wenn man so sagen darf, von dem gesetzten Realen, er bleibt der subjective Anschauungsraum, in Bezug auf den ich von mir als Anschauenden nicht abstrahiren kann. Wenn ich mithin den materiellen Punkt in ein Lageverhältniss zu einem bloss geometrischen setze, so habe ich die verlangte Abstraction von mir als dem Anschauenden nicht ausgeführt. Die Bewegung des materiellen Punktes würde also in ganz gleicher Weise in meinem subjectiven Anschauungsraume verlaufen, wie die Bewegung eines bloss geometrischen Punktes, durch welche ich mir die geometrischen Gebilde erzeuge.

Wir haben nun geleugnet, dass ein Materielles als Punkt vor-

gestellt werden könne. Zum Beweise dieser Behauptung kann hier noch dienen, dass, wie viele materielle Punkte ich auch setzen mag, denselben nur im subjectiven Anschauungsraum ein Lageverhältniss gegeben werden kann. Denn weil eben die Punkte an sich ein Unräumliches sind und die Vorstellung der Continuität ausschliessen, können sie auch nicht durch sich ein räumliches Verhältniss haben, welches doch für die Vorstellung unentbehrlich ist; dieses muss vielmehr stets aus der subjectiven Anschauungsform entnommen werden. Nur ein Reales, welches sich continuirlich nach drei Dimensionen ausdehnt, kann mir die Anschauung meiner selbst als des räumlich Anschauenden ersetzen. Nur in Beziehung auf ein solches Reales kann ich Lageverhältnisse als objectiv denken.

Wird dies aber zugegeben, so fällt das Haupt-Argument Wundts. Denn denke ich mir ein nach drei Dimensionen ausgedehntes Reales, so gebe ich den einzelnen Punkten in demselben unter sich und zu allen möglichen Punkten des nunmehr mit allen seinen geometrischen Punkten als objectiv gesetzten Raumes überhaupt objective Lageverhältnisse, und ich kann darum dieses Reale in Beziehung auf irgend einen beliebigen geometrischen Punkt bewegt denken, bedarf also keines zweiten Realen, welches sich zum ersteren als Ursache verhielte.

Die Beweise für die vier mittleren Axiome müssen wir darum als misslungen betrachten.

Wenden wir uns nunmehr zum ersten Axiome: Alle Ursachen in der Natur sind Bewegungsursachen. „Die Behauptung, dass Veränderungen in der sinnlichen Qualität der Dinge möglich sind, verlangt von uns einfach einen Wechsel zweier Vorstellungen, welchen auszuführen wir keine Schwierigkeit finden. Sobald nun aber die Reflexion kommt mit der Behauptung, dass jede dieser Vorstellungen das nämliche Ding bedeute, so liegt hierin ein Widerspruch mit unserer Anschauung, die ihre Vorstellungen niemals zu einer einzigen verschmelzen kann. Die Anschauung nöthigt uns zwei Dinge zu setzen, die Reflexion will dagegen nur ein Ding gelten lassen.“ „Dieser Streit würde kein Ende nehmen, wenn er nicht durch die Anschauung selber geschlichtet würde. Es giebt einen einzigen Fall, wo ein Ding in der Vorstellung wechselt und doch das nämliche bleibt: dieser Fall ist die Bewegung. Die Veränderung bei der Bewegung besteht darin, dass ein Gegenstand bloss sein räumliches Verhältniss zu andern Gegenständen verändert. Die Ortsveränderung ist daher die einzig vorstellbare Veränderung der Dinge, bei welcher diese

selber identisch bleiben" (S. 125, 126). Diese beiden Stellen enthalten das Wesentliche des Beweises.

Wer, wie wir, aus der Geschichte einige Einsicht in die Natur und den Zusammenhang der metaphysischen Probleme gewonnen zu haben glaubt, die Vollendung der Metaphysik aber erst von der Zukunft erwartet, befindet sich Ausführungen wie den eben gehörten gegenüber in einer sehr unbehaglichen Lage. Wir können den Widerspruch, welchen die Reflexion im Begriffe der qualitativen Veränderung findet, nicht in Abrede stellen, eine vollständige Lösung wissen wir nicht, und zu der Behauptung, dass der Widerspruch Realität habe, können wir uns nicht entschliessen. Den widersprechenden Begriff verwerfen können wir auch nicht, weil wir bei dem Zusammenhange der metaphysischen Probleme erkannt zu haben glauben, dass weit grössere Schwierigkeiten an die Stelle der so beseitigten treten würden. Diese Schwierigkeiten aber liegen ausserhalb des Gegenstandes, auf welchen unser Gegner seine Untersuchungen beschränkt, und er verlangt an der selbst gewählten Stelle angegriffen zu werden. Für unsere Hoffnung, dass die Wissenschaft dereinst durch völlige Klärung der Begriffe der Identität und des Widerspruches den Widerspruch, in welchen die Reflexion verwickelt, als einen bloss scheinbaren, vielleicht nothwendig scheinbaren nachweisen werde, empfindet er keine Sympathie. Was sollen wir ihm also entgegen halten?

Nein, ganz verlassen sind wir doch nicht. In der Rüstkammer der Philosophie befindet sich noch eine zwar sehr alte und von den Gegnern wenig geschätzte aber darum nicht weniger scharfe Waffe. Wundt selbst weist uns auf sie hin mit dem Namen Parmenides. „Siegt die Reflexion, sagt er, so muss man mit Parmenides sagen: aller Wechsel ist sinnlicher Schein, Wahrheit hat nur das Bleibende, das im Denken erfasst wird." Wie nun, wenn wir dem Parmenides noch etwas weiter folgten, wenn wir auch mit ihm sagten: das wahrhaft Seiende ist unbeweglich? Und wenn wir dem Beweise gegen die Realität der qualitativen Veränderung die Beweise Zeno's, des Schülers des Parmenides, zugesellten, welche gegen die Realität der Bewegung gerichtet sind? In der That, die Widersprüche im Begriffe der Bewegung sind eben so gewichtig, wie diejenigen im Begriffe der qualitativen Veränderung. Geben wir uns ganz in die Hände der Reflexion, so müssen wir nicht nur die qualitative, sondern jegliche Veränderung leugnen. Wie in Beziehung auf das Causalitätsprincip (s. o. S. 49), so verfehlt Wundt auch hier den eigentlichen Sitz der Schwierigkeit. Ging

er dort dem Widerspruche, dass Ursache und Wirkung eins sind und auch nicht eins, dadurch aus dem Wege, dass er an die Stelle des Eins-seins und des Verschieden-seins die Gleichzeitigkeit und die zeitliche Trennung setzte und dann die Beziehung des Causalprincipes auf die Zeit überhaupt leugnete: so glaubt er auch hier den Widerspruch im Begriffe der Veränderung überhaupt zu beseitigen, indem er sich der dialektischen Untersuchung des *Begriffes* überhebt und statt dessen die Anschauung eines besonderen unter diesen Begriff fallenden Verhältnisses hervorzieht. *Es ist dies die gewöhnliche Weise von Untersuchungen, welche, obwohl sie die Lösung metaphysischer Probleme zur Voraussetzung haben, der Metaphysik aus dem Wege gehen wollen.* Dem „Capitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften" fehlt die Stütze eines Capitels aus der Metaphysik.

Auffallend ist übrigens, dass der ontologische Scheinbeweis für dieses Axiom als Thesis in den Antinomieen im Wesentlichen mit dem als richtig aufgestellten Beweise übereinkommt. Denn auch dort liegt das ganze Gewicht in dem Satze: Die einzigen Veränderungen, bei denen die Materie beharrlich bleiben kann, sind Ortsveränderungen.

Das sechste Axiom: *Jede Wirkung ist äquivalent ihrer Ursache*, wird in zwei Principien zerlegt: 1) in das Princip der Vertauschbarkeit von Ursache und Wirkung und 2) in das Princip der Messbarkeit der Ursache durch ihre Wirkung. Beide stützen sich auf das Anschauungsaxiom, dass keine Bewegungsursache neu entstehen kann. Dieses wird aus den vorhergehenden Axiomen gefolgert. „Sodann wird die Thatsache der Interferenz der Bewegungsursachen hinzugenommen. Es folgt hieraus die Unterscheidung aktueller und potentieller Bewegungsursachen, oder, wie es sich anders ausdrücken lässt, die Thatsache, dass die zeitliche Trennung zwischen Ursache und Wirkung eine unbestimmt grosse ist. Zieht man nun ferner für Ursache und Wirkung, beide als Phänomene genommen, das Princip der Messbarkeit nach Zeit- und Raumgrössen zu Hülfe, so folgt der Satz, dass Ursache und Wirkung einander äquivalent sind. Was also zur Vollendung dieses Axioms ausser dem oben abgeleiteten Anschauungsaxiom, nach welchem keine Bewegungsursache entstehen oder verschwinden kann, noch hinzukommt, ist, da die Möglichkeit der Interferenz der Bewegungsursachen schon aus der Pluralität derselben folgt, allein das Princip der Messbarkeit nach Zeit- und Raumgrössen.

Letztere ist aber eine unmittelbare Thatsache der innern und äussern Form unserer Anschauung, da Zeit und Raum an und für sich in Theile zerfallen, die mit einander vergleichbar, d. h. messbar sind. Auch dieses Axiom ist daher vollständig aus einer anschaulichen Gewissheit auf Grund des Causalgesetzes abgeleitet" (S. 132).

Der Umstand, dass der Beweis dieses Axioms sich auf die der früheren stützt, genügt uns, unsere Zustimmung zu versagen. Wir möchten jedoch noch auf einen Punkt aufmerksam machen, in welchem unseres Erachtens die Unmöglichkeit klar hervortritt, das in Rede stehende Axiom aus dem Causalitätsgesetze und den Anschauungsbedingungen *a priori* abzuleiten. Denken wir uns zwei sich gleichförmig gegeneinander bewegende Kugeln ohne alle Elasticität, deren Massen sich umgekehrt verhalten wie ihre Geschwindigkeiten, so kommen dieselben nach den Gesetzen der Mechanik mit dem Zusammenstoss zur Ruhe. Somit scheinen zwei Bewegungsursachen — denn solche sind die in Bewegung begriffenen Kugeln, wenn auch nur potentiell — verschwunden; sie scheinen sich in diesem Falle der Interferenz gegenseitig vernichtet zu haben. Die Erfahrung zeigt jedoch, dass dieses nicht der Fall ist. Thatsächlich setzen sich die scheinbar verloren gegangenen Bewegungsursachen in ihre Aequivalente, Wärme, Elektricität u. s. w. um, welche ihrerseits wieder Wirkungen erzeugen können äquivalent den Ursachen, woraus sie selbst entstanden. Wäre nun das Axiom vom Beharren der Bewegungsursachen in der von Wundt versuchten Weise *a priori* beweisbar, so scheint uns, dass ein solcher Beweis in das Wesen der Materie eindringen und darthun müsste, dass alle Körper entweder vollkommen elastisch seien oder das, was ihnen an Elasticität fehlt, durch Empfänglichkeit für Wärme, Elektricität u. s. w. ersetzen. Ein solcher Begriff der Materie aber kann sich unmöglich aus dem Causalitätsgesetze und den Bedingungen der Anschauung ergeben.

Bevor wir unsere Betrachtungen über die Untersuchungen Wundts beschliessen, möchte es gerathen sein, einem nahe liegenden Missverständnisse vorzubeugen. Es war nicht unsere Absicht, eine eigentliche Recension zu schreiben, sondern die aufgestellte Theorie unbefangen zu prüfen. Darum haben wir ausschliesslich die Irrthümer, oder was wir als solche erkannt zu haben glauben, hervorgesucht, während im anderen Falle die grossen Vorzüge mindestens eine gleiche Berücksichtigung hätten erfahren müssen. Auch ist, was die Irrthümer betrifft, wohl zu beachten, dass es

ein philosophisches Werk ist, in welchem wir sie gefunden zu haben glauben. Denn wenn der Werth philosophischer Werke schlechthin danach beurtheilt werden sollte, ob die vorgetragenen Lehren, so wie sie dastehen, wahr oder falsch sind, was wäre das Resultat tausendjähriger Arbeit? Machen wir aber wie billig die geistige Kraft, die sich in einer philosophischen Schrift ausprägt, und die Fähigkeit derselben, die Entwickelung der Philosophie zu befördern, zum Maassstabe unserer Beurtheilung, so können wir der besprochenen Schrift unsern lebhaftesten Beifall nicht versagen.

3. **Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips**, von Dr. Heinrich Czolbe, Arzt in Königsberg. Jena und Leipzig, Hermann Costenoble, 1865.

Es ist eine durchaus richtige Einsicht, an welche das vorliegende System zunächst anknüpft, eine Einsicht, an deren Mangel nicht bloss der bisherige Materialismus, sondern auch ein Theil der im historischen Zusammenhange der Philosophie entstandenen Lehren unserer Zeit zu leiden scheint. Die Thatsachen der Erfahrung, sagt Czolbe, sind vieldeutig, nur zur Aufstellung von Hypothesen gleicher Wahrscheinlichkeit reichen sie hin. Darum muss eine andere Erkenntnissquelle hinzutreten, ein zweites Element, welches entscheide. Diese richtige Einsicht erhält aber sogleich eine Wendung, welche dem Ansehen der Wissenschaft wenig günstig ist. Denn es ist nicht etwa eine über der Erfahrung stehende Wissenschaft, welche Czolbe zu Hülfe ruft, sondern — das sittliche Bewusstsein.

Die nähere Erklärung finden wir gegen das Ende des Buches in einem den Begriff der Wissenschaft erörternden Abschnitte (S. 265). Begreifen der Welt sei Zerlegung in die letzten und tiefsten Gründe, körperliche und geistige Analyse der Dinge in solche deutlich vorstellbaren Theile, die wir nicht weiter zerlegen können und deshalb für ihre Elemente halten. „Der Beweis oder die Aufzeigung der absoluten Nothwendigkeit einer Ansicht besteht aber darin, dass sie als die allein oder nicht anders begreifliche Folge von Thatsachen der äussern und innern Erfahrung, welche die Beweisgründe bilden, dargelegt wird“ (S. 267). Ob etwas Thatsache sei oder nicht, sei nicht immer sicher, eben so wenig welche Folgerungen begreiflich seien, da dem einen unbe-

greiflich sei, was dem andern begreiflich. Das einzige Mittel der Entscheidung sei die Uebereinstimmung der Majorität. „Im Gegensatze des Wissens sind unter Glauben diejenigen Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu verstehen, die nicht die allein begreiflichen oder nothwendigen, sondern nur denkbare oder mögliche Folgerungen und Thatsachen sind. Aus letzteren sind eben mehrere .... Hypothesen möglich" (S. 268). Die Entscheidung für eine Hypothese gebe das individuelle Bedürfniss. Die Philosophie scheint nun nach Czolbe ein mittleres zwischen Wissen und Glauben zu sein, denn vom Wissen unterscheidet sie sich, weil die Thatsachen verschiedene Weltansichten zulassen, und vom Glauben, weil nicht das individuelle Bedürfniss, sondern das sittliche Bewusstsein mit dem Anspruche auf Allgemeingültigkeit den Ausschlag geben soll. Das erste Element seiner Methode, heisst es (S. 269), sei das allen philosophischen Methoden gemeinsame der Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen aus den äussern und innern Erfahrungen. „Da nun die Thatsachen vieldeutig sind, oder aus denselben mit gleichem Rechte (oder derselben Wahrscheinlichkeit) mehrere Begriffe, Urtheile und Schlüsse abstrahirt werden können, von denen die einen auf Uebernatürliches gehen oder supranaturalistisch sind, d. h. zur Annahme einer zweiten Welt führen, die andern naturalistisch, so muss zur Entscheidung das zweite Element meiner Methode in Wirksamkeit treten." Das erste Element ist also die Hypothesenbildung, das zweite die Entscheidung durch das sittliche Bewusstsein. Mit einer seltenen Kühnheit der Inconsequenz behauptet aber der Verfasser einige Seiten später (S. 271), dass seine Auffassung der Dinge die allein begreifliche, und somit nothwendige oder bewiesene sei. Von den beiden Factoren, welche sich auf diese Weise zufällig vereinigen, die Wahrheit des Czolbeschen Naturalismus darzuthun, wollen wir uns in unserer Beurtheilung zunächst nur an das der alleinigen Begreiflichkeit halten.

Zuerst eine kurze Uebersicht! Die ethische Untersuchung, welche den Anfang bildet, stützt sich auf den Begriff des letzten Zweckes der Welt. Ueber denselben ist nicht hinauszudenken und darum bildet er die ideale Grenze der Erkenntniss. Die dann folgende Analyse der Dinge in „ihre letzten deutlich vorstellbaren Theile" ergiebt deren drei, Materie und Raum, die zweckmässigen Formen der Welt, und die Weltseele. Wie es unmöglich ist, vorwärts über den letzten Zweck der Welt hinauszudenken, so rückwärts über die letzten Bestandtheile. Dieselben bilden also die

fundamentalen Grenzen der menschlichen Erkenntniss. Die Grenzen der Erkenntniss sind zugleich die Quellen derselben, indem aus dem Mechanismus der als fundamentale Grenzen bezeichneten Theile das Erkennen hervorgeht und in der idealen Grenze sein Princip und seine Norm findet. So erklärt es sich, wie unter dem Titel einer Untersuchung über Ursprung und Grenzen der menschlichen Erkenntniss der vollständige Grundriss eines Systemes des Naturalismus gegeben werden konnte.

Die Thatsachen, welche für die Analyse der Dinge den Ausgangspunkt bilden, sind Wahrnehmungen. Dieselben zerfallen in die äussern und die innern Erfahrungen. Ein Theil der äussern Erfahrung ist untrennbar mit der innern verbunden, weshalb wir ihn als Wahrnehmung unserer Person von der Wahrnehmung der Aussenwelt (nicht zu verwechseln mit objectiver Körperwelt) absondern. Zum Bewusstsein und zur Gewissheit einer objectiven Körperwelt führt uns erst die Erkenntniss des Causalitätsverhältnisses. Der Causalzusammenhang ist regelmässig wiederkehrende Zeitfolge von Veränderungen. Unmittelbar klar tritt uns der Causalzusammenhang als der mechanische entgegen, und hier ist das einfachste Bild das Parallelogramm der Kräfte, in welchem wir unmittelbar die Nothwendigkeit des Causalzusammenhanges erkennen. „Es kann aus den Bewegungen der Seitenkräfte keine andere, als die in der Diagonale entstehen, oder sie muss es, sie ist die einzig mögliche, d. h. die allein ausführbare oder nothwendige. Die Behauptung Kant's, die Erfahrung lehre nie das Nothwendige, sondern nur das Zufällige (gewissermaassen das Fundament seiner Kritik der reinen Vernunft) ist offenbar durchaus unrichtig, indem wir in dem sinnlich wahrnehmbaren Causalverhältnisse die Nothwendigkeit unmittelbar erkennen" (S. 65). —

Wir glauben uns weiterer Bemerkungen zu diesem Referat enthalten zu dürfen. Nur unserm Erstaunen über die wunderbare Leichtigkeit, mit welcher die „offenbaren" Irrthümer Kants abgethan und aus der „sinnlichen Wahrnehmbarkeit" und der daraus sich ergebenden Gewissheit des Causalitätsverhältnisses die Objectivität der Körperwelt geschlossen wird (obwohl die Aussenwelt nicht als zeitliche Folge eines Andern erscheint und nicht erscheinen kann, da wir ja nicht ausserhalb der Sphäre unserer Wahrnehmungen noch etwas wahrnehmen können), können wir uns nicht enthalten Ausdruck zu geben. Wir fahren in unserem Referate fort.

Durch seinen Beweis für die Realität einer objectiven Körperwelt gewinnt Czolbe zugleich eine wesentliche allgemeine Bestimmung derselben. Da nämlich das Causalitätsverhältniss unmittelbar klar und begreiflich als Mechanismus ist, so ist die Welt Mechanismus. Als letzte „Bestandtheile" des Mechanismus der Welt werden zunächst Raum und Materie, letztere nach atomistischer Construction, aufgestellt. Das Verhältniss von Raum und Materie gestaltet sich wie alles Andere ungemein „klar und einfach." „Die Ausdehnung ist nicht nur nach allen Dimensionen stattfindende Eigenschaft, sondern auch Subject, Substanz sowohl der Atome als des sie durchdringenden Raumes. Diese Substanz, deren gemeinsame Eigenschaft die Ausdehnung nach allen Dimensionen ist, zerfällt durch die andern Eigenschaften einerseits der Atome, andererseits des Raumes eben in diese beiden wesentlich verschiedenen Arten" (S. 78). Dieser Begriff der Ausdehnung bestimmt auch das Verhältniss von Denken und Sein. Beide haben die Ausdehnung gemeinsam, aber im Denken ist dieselbe nur als Prädicat oder als Abbild, im Sein gleichzeitig als Subject oder Substanz. In gewissem Sinne ist darum diese Lehre gleich der Hegels Identitätsansicht (S. 251—253). Zu einem mechanischen Geschehen kommt es, indem sich die Atome gegenseitig anziehen und abstossen. Hier ist nicht weiter zu fragen, wie die Atome dies machen. Es ist ein principieller Irrthum, die Bewegung für eine Wirkung anzusehen, sie ist eine ursprüngliche Thätigkeit. Nach dem Ursprunge des Ursprünglichen zu fragen, hat aber keinen Sinn. Es giebt eben so wenig Kräfte als Ursachen der Bewegung (S. 80, 93). Die Wirkung in die Ferne ist so vollständig begreiflich (S. 81, 82). Auch die Materie oder das Beharrungsvermögen beruht auf dem Selbstverständlichen, dass kein Grund denkbar ist, warum eine Bewegung oder ein Gleichgewicht sich von selbst ändern sollten. —

Zwei Punkte sind in dieser Analyse der Körperwelt besonders bemerkenswerth. Zuerst das Verhältniss der Materie zum Raume. Wenn die Ausdehnung das Allgemeine, Raum und Materie die besondern, gleich positiven Elemente der Welt sind, welches sind die „andern Eigenschaften" des Raumes, wodurch er sich zur Ausdehnung wie das Besondere zum Allgemeinen verhält, und wie gestaltet sich das Verhältniss der Coordination zwischen Raum und Atomen, da doch die Atome selbst räumlich sind, und der Raum zwar ohne die Atome, die Atome aber nicht ohne den Raum ge-

dacht werden können? Dann der Begriff der Bewegung. Wenn es keine Ursachen der Bewegung giebt, sondern nur der Bewegungsänderung, so kann nicht mehr von Anziehung und Abstossung, sondern einzig vom Stosse die Rede sein, und wir fallen in die Mechanik des Cartesius zurück.

Folgen wir dem teleologischen Naturalismus nunmehr zur zweiten fundamentalen Grenze der Erkenntniss oder dem zweiten Elemente der Welt. Dasselbe besteht in den zweckmässigen Formen, nämlich der zweckmässigen Einrichtung des Weltenbaues überhaupt und den Organismen. Schon früher wich Czolbe in diesem Punkte vom Materialismus ab, der die zweckmässigen Formen als Resultat des Mechanismus fasst. Aber wie gering ist diese Differenz! Nach Czolbe bestehen zwar die zweckmässigen Formen, insbesondere die Organismen von Ewigkeit her, aber sie greifen in den materiellen Mechanismus in keiner anderen Weise ein, wie dies in allen mechanischen Vorgängen die zufällige Anordnung der Theile thut. Einer Erklärung sollen die zweckmässigen Formen nicht bedürfen; sie haben als ein Ursprüngliches von Ewigkeit her bestanden. Ist es aber nicht philosophisch gleichgültig, ob die zweckmässigen Formen durch Zufall aus dem Chaos entstanden sind oder ob sie von Ewigkeit her als ein Machtloses und Aeusserliches existiren? Uebrigens ist es auch inconsequent, diesen Formen nur eine solche passive Rolle zuzuschreiben, da sie doch eines der Elemente sind, aus deren mechanischer Zusammenwirkung die Welt erklärt werden soll. Der materialistische Gedanke von der zufälligen Entstehung zweckmässiger Formen kommt überdies bald in wenig veränderter Gestalt wieder zum Vorschein. Es wird nämlich behauptet, dass die Annahme der Anfangslosigkeit der Welt nicht mit der thatsächlichen Entwickelung der gesammten Organisation vom Schlechteren zum Besseren im Widerspruch stehe; denn es sei vollkommen denkbar, dass die Welt erst zu einer gewissen Zeit Ausgangspunkt einer zweckmässigen Entwickelung werden konnte, während bis dahin die anfangslose Urwelt blos entwickelungsfähig war. Offenbar ist es ebenso denkbar, dass die anfangslose Urwelt bis zu einem gewissen Zeitpunkte blos fähig war, einen Organismus zu produciren.

Eine wirkliche Entfernung der neuen Czolbe'schen Ansicht von seiner frühern und vom Materialismus tritt erst in der Lehre von dem dritten der letzten Bestandtheile der Welt ein. Während Czolbe in seiner Darstellung des Sensualismus noch mit den bei-

den eben besprochenen Elementen auszukommen und aus dem Mechanismus der Atome die physischen Erscheinungen erklären zu können glaubte, sieht er sich jetzt zu der Annahme einer Weltseele genöthigt. Diese Weltseele besteht aus drei Elementen, den Sinnesqualitäten, den Gefühlsqualitäten und dem Bewusstsein. Dieselben durchdringen sich in dem unendlichen Raume in der Weise, dass sie sich im Gleichgewicht halten und so gleichsam latent sind, bis sie durch gewisse Gehirnbewegungen frei gemacht oder aufgelöst werden. Diese Befreiung oder Auflösung beschränkt sich aber nicht aufs Gehirn, sondern wie ein ins Wasser fallender Stein nicht bloss an einer Stelle das Gleichgewicht des Wassers stört, vielmehr die Störung in concentrischen Wellen weiter verbreitet, so pflanzt sich auch die Gleichgewichtsstörung der Weltseele fort. Dadurch erklärt sich denn auf wahrhaft überraschende Weise die Wahrnehmung der Aussenwelt, z. B. die im Vergleiche zu den kleinen gereizten Stellen der Seh- und Hörnerven gewaltige Grösse des Sehfeldes und Tonraumes. Natürlich geht dabei alles mechanisch zu und ist nach dem Parallelogramme der Kräfte vollkommen begreiflich. „Die Seele der Menschen ist die Summe der durch Gehirnthätigkeit bedingten, aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder“ (S. 210). In der Beschreibung, wie aus diesen niedern physischen Vorgängen die höheren, Vorstellung, Verstand, Vernunft, Phantasie, Wille und „die illusorische Einheit der Seele, das Ich“ entstehen, dem Verfasser zu folgen, fehlt uns die nöthige Energie.

Es bleibt uns noch übrig, den Grundgedanken der Czolbe'schen Ethik, welche zugleich das Princip der Wahl unter den verschiedenen möglichen Weltauffassungen enthält, zu betrachten.

Der richtige Ausgangspunkt nicht nur für die Ethik, sondern für die Wissenschaft überhaupt ist „die Anerkennung der an uns selbst, an Andern und an der Einrichtung der ganzen Welt in jedem Augenblicke zu machenden Erfahrung, dass das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück aller fühlenden Wesen der letzte Zweck oder das Endresultat der Weltordnung ist, dem alle andern Zweckverhältnisse als Mittel oder Ursachen untergeordnet sind, — oder mit einem Worte die Anerkennung der zwar keineswegs absoluten, aber möglichsten Zweckmässigkeit der Welt als unmittelbar nicht weiter zu beweisenden Thatsache“ (S. 3).

Das Gefühl des Glückes unterscheidet sich (S. 7) in ein sinn-

liches und geistiges. Letzteres ist wiederum ein dreifaches gemäss den Ideen des Guten, Wahren und Schönen. Das thatsächlich allein wirkende Princip alles Handelns, das Streben nach Glück, ist zugleich das sittliche Princip dann, wenn es die nähere Bestimmung erhält, nicht Egoismus, sondern Eudämonismus zu sein. Der Eudämonismus macht sich das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes Einzelnen zum letzten Zwecke, und das Bedürfniss und Streben danach ist das Grundprincip der Moral und des Rechtes. Der wahre kategorische Imperativ ist die innere Stimme: Du sollst gut sein (S. 28). Alles Handeln geht zwar nach dem Causalitätsprincipe vor sich, aber es giebt ausser der äussern Causalität auch noch eine innere, und diese verdient den Namen Freiheit (S. 31, 32). —

Warum der Eudämonismus sittlicher ist als der Egoismus, ist aus Czolbes Ethik nicht zu ersehen. Eben so wenig, was ihn dazu berechtigt, den Eudämonismus einen höchst umfassenden, den Egoismus einen engern Begriff zu nennen, da doch der Eudämonismus nach der Consequenz des Systems nur eine besondere Art des Egoismus, nämlich der wahrhaft kluge Egoismus sein kann. Und wenn nun einmal Jemand mehr Genuss in der Befriedigung seiner selbstischen Neigungen als in der Bethätigung des Mitgefühls findet und mit Falstaff redet: Kann Ehre ein Bein ansetzen? — warum soll er nicht auf seine Weise leben? Wo endlich hat die „innere Causalität“ ihren Sitz, wenn durch Erregung des Gehirnes die Weltseele aus dem Gleichgewichte gebracht wird, und sämmtliche psychische und geistige Erscheinungen sammt der „illusorischen Einheit des Ich“ mechanische Folgen dieser Gleichgewichtsstörung sind? Was in aller Welt soll denn unter Mechanismus verstanden werden, wenn nicht ein Geschehen nach äusserer Causalität? Der den Materialisten und ihren Geistesgenossen so oft gemachte Vorwurf eines gänzlichen Mangels an Einsicht in das grosse Problem, welches sich an die Gegensätze des Seins und Sollens, der Nothwendigkeit und der Freiheit, der Indifferenz und des innern Werthes knüpft, erhält durch Czolbes Ethik eine neue Bestätigung.

Ein wissenschaftliches Entscheidungsprinzip abzugeben wird dieser Eudämonismus fähig durch die Entdeckung, dass es auch ein sittliches Verhältniss zur Weltordnung gebe. Dasselbe ist entweder Unzufriedenheit oder Zufriedenheit mit der natürlichen Welt. Letztere ist sittlich im engern Sinne, erstere unsittlich. Der Genuss nämlich der natürlichen Welt ist das für die Menschheit be-

stimmte richtige Maass des Genusses, die Zufriedenheit mit der natürlichen Welt die Anerkennung dieses Maasses. „Die Unzufriedenheit mit dieser Welt dagegen, das Bedürfniss nach einer übernatürlichen fallen für mich unter den Begriff der Unmässigkeit, wenigstens der Ueberschwänglichkeit, fast der Unbescheidenheit und Undankbarkeit (wenn es auch mehr bildlich ist, gegen Nichtpersönliches unbescheiden und undankbar zu sein), so dass das Fundament der Religion und der spiritualistischen Philosophie mir als ein moralischer Fehler, und zwar als ein durch seine Folgen sehr wesentlicher Fehler erscheint. Als Analogon der Sünde wider den heiligen Geist darf man ihn Sünde gegen die Weltordnung nennen“ (S. 46). „Solche Zufriedenheit mit der natürlichen Welt ist der tiefste Grund derjenigen Weltauffassung, die man negativ Atheismus, positiv im Allgemeinen Naturalismus nennt“, indem sie „geneigt“ macht, nicht nur das Unmögliche, sondern auch Mögliches auszuschliessen, wenn es von der Annahme der einen Natur abführt zur Annahme einer »sehr wohl möglichen« zweiten Welt.

Also nicht nur verträglich mit dem Naturalismus soll das sittliche Bewusstsein sein, sogar fordern soll ihn dasselbe. Wenn das hier einschlagende ethische Princip nur etwas klarer, wenn der Begriff der natürlichen Welt nur etwas fester umgränzt wäre! Freilich giebt die Theorie darüber Aufschluss: die natürliche Welt ist der Inbegriff der Körperwelt, der zweckmässigen Formen und der Weltseele. Aber es ist doch eine etwas sonderbare Weise, das vermeintliche Reich des Daseins zu durchmessen, es die natürliche Welt zu benennen und alsdann zu behaupten, wirklich das ganze Dasein umfasst zu haben, weil das sittliche Princip verbiete, über die Natur hinauszugehen. Wer die Worte natürlich und wirklich identificirt, kann seine Ansicht, welcher Art sie auch immer sei, selbstverständlich Naturalismus nennen. Entweder besagt jenes sittliche Princip, ich soll praktisch und theoretisch zufrieden sein mit dem, was mir meine Sinne darbieten: alsdann schliesst es auch Czolbes Weltseele, streng genommen sogar die Atome, zumal die Aetheratome aus. Oder es sagt, ich soll behufs der Erklärung der sinnlichen Wahrnehmungen nicht weiter gehen, als die Vernunft gebietet: alsdann kann sich jede wissenschaftliche Ansicht, ob naturalistisch oder supranaturalistisch, ja selbst der orthodoxe Christ auf dasselbe berufen.

Es zeugt übrigens von einer geringen Einsicht in den Entwickelungsgang der Philosophie, den Naturalismus und den Supra-

naturalismus als die Hauptgegensätze der Weltanschauung hinzustellen. Dem Naturalismus sind nur die sinnlich (ob nun bloss für den äussern oder auch für den innern Sinn) wahrnehmbaren Objecte wirklich, während dem begrifflichen Erkennen als solchem nichts in den Dingen entsprechen, dasselbe vielmehr nur die Ordnung und Verknüpfung unserer Vorstellungen betreffen soll. Der Supranaturalismus aber bringt nicht minder alle Gegenstände seines Denkens in die Form der sinnlichen Vorstellung als der ihnen völlig adäquaten. Der Unterschied ist nur der, dass der Supranaturalismus seine Vorstellungen mit Bewusstsein über alle, wenigstens über alle gewöhnliche Erfahrung hinaus steigert, während der Naturalismus im Reiche der Erfahrung zu bleiben vorgiebt. So bilden diese beiden scheinbar entgegengesetzten Vorstellungsarten zusammen nur das eine Glied des Hauptgegensatzes in der Philosophie, dessen anderes Glied diejenige Ansicht ist, welche erst im begrifflichen Erkennen das Wesen der Dinge erfassen zu können glaubt, — welche Vernunft in den Dingen sucht. In dieser Ansicht nun, dem Idealismus, hat sich historisch ein Gegensatz gebildet, welcher allerdings demjenigen von Naturalismus und Supranaturalismus analog ist, aber doch eine weit höhere Stufe in der Geschichte des forschenden Geistes bezeichnet: der Gegensatz der Standpunkte der Transscendenz und der Immanenz (nämlich im Verhältnisse der Objecte des begrifflichen zu denen des sinnlichen Erkennens). Für die wildwüchsige Philosophie aber ist es charakteristisch, dass sie dasjenige, welches im Idealismus als transscendent oder als immanent behauptet wird, gar nicht versteht, namentlich von der Immanenz-Ansicht als der höheren Stufe einer einheitlichen Weltauffassung keinen Begriff hat und in dieser Beschränktheit sich als die letzte und grösste That in der Befreiung des Geistes von Aberglaube und Autoritätsglaube geberdet.

Antikritik über „Naturstudium und Cultur“.

Von

Schultz-Schultzenstein.

Im 5. Heft des IV. Bandes von Glasers Jahrbüchern der Staatswissenschaften ist eine Kritik des Werkes über Naturstudium und Cultur von Schultz-Schultzenstein enthalten, welche ausdrücklich auch auf die im Gedanken Bd. VI. Heft 1 und Bd. IV. Heft 4 enthaltenen Discussionen über Anthropologie und Psychologie zurückgeht; so dass es angemessen erscheint, an dieser Stelle darauf zu

antworten. Herr Glaser geht auf den sachlichen Inhalt des gedachten Werkes nicht ein, sondern beschäftigt sich nur mit den Ansichten, die darin über den Materialismus enthalten sind, oder nach seiner Angabe enthalten sein sollen, und spielt dabei seine Betrachtungen in das Gebiet der theistischen Theologie hinüber; so dass man glauben könnte, das kritisirte Buch sei kein Werk über Naturstudium, sondern über abstractes Götterstudium und Theosophie. Er sagt: die Schrift könnte als ein Werk erscheinen, dem die Kraft inwohne, die Hohlheit des Materialismus zur Erkenntniss zu bringen und den Ideen des Lebens Eingang zu verschaffen; diess sei aber nicht der Fall, denn es richte sich nur gegen die Consequenzen des Materialismus und lasse die Grundvoraussetzungen desselben unangefochten bestehen, — ja es falle sogar selbst in den Materialismus zurück und gebe in Betreff der Persönlichkeit des Lebens nur Sinnlosigkeiten des Hegelianismus, es sei Materialismus und Atheismus.

Obgleich nun im „Naturstudium und Cultur" nur von naturwissenschaftlicher und heilwissenschaftlicher Bildung, dagegen von Gottesbegriffen nur gelegentlich und nebenher die Rede ist, so können wir dem Kritiker doch auch hier Rede stehen. Er stellt sich auf den Standpunkt der theistischen Theosophie Fr. v. Baaders und behauptet, dass dieser das wahre ewige Leben aus der pantheistischen Universalvernunft, und auch zugleich die Natur des Todten, Anorganischen, und zwar aus dem Bösen und der Sünde, richtig erklärt habe; die Erklärung des Todten sei aber das zu lösende Räthsel, das im „Naturstudium" nicht gelöst sei. Der Kritiker sieht hier nicht, dass die Ableitung der todten Materie aus der Sünde und dem Bösen nichts nützt, wenn man das Böse selbst nicht zuvor erklärt hat, und hier fährt er mit dem Baader'schen Schiff auf's Trockene. Herr Glaser erwähnt nicht, dass wir selbst in der Schrift: „Leben, Gesundheit, Krankheit, Heilung," und zwar in dem als besonderes Werk daraus abgedruckten Theil: „Die Moral als Heilwissenschaft und Culturwissenschaft," das Böse und die Sünde als todtes Lebensresiduum, von dem der Menschengeist gereinigt werden muss, erwiesen, und gezeigt haben, wie widersinnig es ist, das menschliche ewige Leben aus dem Tode und der Sünde herleiten zu wollen. Nach unserer Ansicht liegt daher das zu lösende Räthsel, die Lebensfrage, im specifischen concreten Leben und nicht im Tode. Die Erklärung des Todten, die Herr Glaser sucht, folgt aus dem Begriff des Lebens und der Ver-

jüngung selbst: das Leben bewegt sich von Innen aus sich selbst; das Todte wird von Aussen bewegt, weil ihm die Individualität, Wiedergeburt und Verjüngung fehlt.

Die Behauptung, dass „Naturstudium und Cultur“ den Materialismus für die anorganische Natur bestehen lasse, ist ganz unbegründet, und auf der citirten Seite 271 unserer Schrift steht kein Wort davon, vielmehr das gerade Gegentheil. Wir haben in gesonderten Kapiteln die Principienlehre, und dann die Begriffsformenlehre behandelt, und an der citirten Stelle nicht über Principien, sondern über den Unterschied lebendiger und todter Einheitsbegriffe, also über die abstracten Gedankenformen gehandelt; wobei von den Begriffen der atomistischen Elemente und von den mechanischen und mathematischen Einheitsbegriffen, zum Unterschiede von dem lebendigen, anabiotischen Einheitsbegriff der organischen Individualitäten, die Rede ist, um den Irrthum des todten, atomistischen Individualitätsbegriffs mit Beziehung auf S. 265 dieser Schrift und auf S. 188—189 der Schrift: „Leben, Gesundheit, Krankheit, Heilung,“ zu zeigen. Die neueren Zellen- und Stoffwechsel-Physiologen haben den Atomenbegriff auf die Zellen angewendet, die Zellen für Atome und diese für Individuen erklärt, also den Individuenbegriff auf den Atomenbegriff reducirt; wogegen wir den Unterschied von Individuum und Atom darin gesetzt haben, dass das lebendige Individuum die innere Einheit der Functionen eines organischen Individuums ist [1]), während der todte Atomenbegriff auf mechanischer Untheilbarkeit, auf todten Grössen beruht, die nach Zahl, Maass und Gewicht bestimmt werden, welche auf die menschlichen Lebensgrössen nicht passen. Es handelt sich hier um den Unterschied der Lebensgrössen von todten mathematischen und mechanischen Grössen, die man aus Atomenbegriffen erklärt und dann auf das Leben angewendet hat; aber ganz und gar nicht, um die Wahrheit des Atomenprincips selbst. Es handelt sich hier darum, dass etwa Herr Glaser, der sich selbst für eine todte Grösse hält, indem er sich aus

[1]) Dieser Satz entscheidet die grosse Frage nach dem Zusammenhange von Leib und Seele bereits vollständig. Und wollte man noch von einer Wechselwirkung zwischen Beiden, auch nur *in hypothesi*, sprechen, wodurch sie zu zwei unabhängigen Substanzen würden, — oder überhaupt jede Veränderung nur als Bewegung fassen: so hiesse auch diess nichts Anderes, als bis zur mechanischen Auffassung des Cartesianismus zurückgreifen, dessen unmittelbare Nachfolger schon über solchen Dualismus hinauszuschreiten begannen. Michelet.

todten Atomenbegriffen ableitet, im Irrthum ist, da der Mensch ja überhaupt eine Lebensgrösse vorstellt. Nirgends ist hier die Rede davon, dass wir irgendwie die Atomistik und den Materialismus für die todte Natur im Princip hätten bestehen lassen; was ja schon daraus klar ist, dass wir den Materialismus und Atomismus als ein abstractes, künstliches System, überhaupt die Atome nicht als concrete, sinnliche Dinge, sondern als abstracte Begriffe gleich im ersten Kapitel des Buches dargestellt haben. Wir müssen uns also gegen solche, wir dürfen sagen auf Unverstand beruhende Unterstellung ganz falscher Ansichten verwahren.

Noch viel weniger aber haben wir die Ansicht ausgesprochen, die uns Herr Professor Glaser aufbinden will, dass das Lebendige aus dem Todten entstehe oder in dem Todten seine Finalursache habe. Wir haben von einem Hervorgehen des Höhern aus dem Niedern und einer stufenweis höhern Ausbildung nur im organischen Leben selbst gesprochen und hier die vollendeteren höheren Stufen als die späteren dargestellt, und in den menschlichen Werken der Freiheit und der Cultur einen ähnlichen Gang nachgewiesen; nirgends aber haben wir die Freiheit und Persönlichkeit aus der blinden Nothwendigkeit der todten Natur abgeleitet. Herr Glaser will uns den Materialismus nur durch einen sophistischen Schluss aufbürden, indem er so raisonnirt: Weil die todte Natur früher dagewesen ist, als die lebende, so muss die lebende aus der todten entstanden sein, also die atomistischen Elemente der todten enthalten, wie das Höhere die Elemente des Niedern enthalten und darum mit ihm identisch sein müsse. Wir haben das spätere Entstehen des Lebens überhaupt gar nicht behauptet, im Gegentheil, auch im „Gedanken", Bd. VI. Heft 1 S. 44 ff., gezeigt, dass beide Welten sehr wohl gleichzeitig sein können; dass aber nur das Leben eine Macht über die todte Aussenwelt, eine höhere Stufenentwickelung besitzt, in der die höheren Stufen die letzten sind, wie denn auch alle menschliche Bildung und Cultur eine solche Stufenentwickelung durchlaufe. Diess ist etwas von der alten Theorie der Stufenleiter der ganzen Natur, nach der die todte Natur stufenweis in die lebende übergehen sollte, ganz Verschiedenes. Nach des Kritikers Theorie der Identität des Lebenden und Todten, und der höhern mit den niedern Lebensstufen würde es eine höhere Ausbildung und Veredlung der Menschen gar nicht geben können, und die ganze Geschichte des Fortschritts des menschlichen Geistes und seiner Wissenschaft, wie seiner

Kunst, nicht bloss der Heil-, sondern auch der Staatskunst, ist ein redender Beweis gegen die Logik des Kritikers, der in der alten Theorie der Metamorphosen festsitzt und die Stufenentwickelung durch Verjüngung des Lebens im Geringsten nicht begriffen hat, wie man leicht daran erkennt, dass er diesen Lebensweg für eine Sinnlosigkeit hält, aber den wahren Sinn in den doch gewiss sinnlosen und blinden Atomen sucht. Man könnte ihm antworten, er selbst gehöre zu den Schwachsinnigen, denen man die Wahrheit sagen könne, ohne dass sie solche verständen.

Hr. Glaser betrachtet die Atome noch als sinnlich wahrnehmbare, objective Dinge, von denen er sagt, dass sie keinen Untergang dulden (!); weder im Anorganischen noch Organischen. Es sind aber nur phantastische Hypothesen oder Gespenster, die man sich in der Beobachtung körperlicher Dinge, an denen man keine Atome sieht, gebildet hat. Auch die Behauptung, dass die Atome unveränderlich sein sollen, ist nur eine Einbildung, da es nur ideelle Atome giebt, die ebenso veränderlich sind, wie alle übrigen Begriffe, und in den verschiedenen Theorien auch immerfort verändert werden. So befindet sich Hr. Glaser über die Atome in völliger Unkenntniss, die ihn zu dem Aberglauben führt, dass Sandatome und Eierkuchenatome, Läuse-, Hunde- und Menschenatome dieselben Dinge seien, und dass das Gras umgesetzter Kohlenstoff, der Ochse umgesetztes Gras und der Mensch umgesetztes Rindvieh wäre; was Herrn Glaser dahin führen muss, die Staaten für umgesetzte Schutthaufen, höchstens für umgesetzte Ameisenhaufen zu erklären. Sich mit solcher Unkenntniss wirklicher Lebensverhältnisse an die Lösung schwieriger Naturprobleme zu wagen, ist eine bedenkliche Sache, von deren Gefahr unser atomistischer Staats- und Societätskünstler keine Ahnung hat. Noch mehr ist aber zu bewundern, dass eine Zeitschrift, die, wie der Titel: „Jahrbücher für Staatswissenschaften,“ schliessen lässt, sich mit concreten Dingen menschlicher Cultur und Civilisation beschäftigt, noch Raum für solche Schwärmereien hat, die ganz unfähig sind, irgend eine praktische Lebensfrage der Civilisation zu lösen.

Herr Glaser sieht die wesentliche Aufgabe des Werkes über „Naturstudium und Cultur“ in der Widerlegung des Materialismus. Diess ist auch ein Irrthum. Denn die Schrift hat keineswegs den bloss negativen Zweck, „die Hohlheit“ des abstracten Materialismus wie des Idealismus in der Naturwissenschaft zu widerlegen, sondern stellt sich die positive Aufgabe, an die Stelle des mechani-

schen Gedankensystems in Beiden etwas Neues und Besseres zu setzen; und dieses Neue besteht darin, anstatt des abstracten, ein concretes Naturstudium, das den Weg des Lebens geht, einzuführen, das Naturstudium zu einem lebendigen Verdauungsprocess der Geistesnahrung in der Natur zu machen, und damit die unverdaulichen Begriffe von abstracter Kraft und Materie, welche die Grundvoraussetzungen des Materialismus bilden, zu beseitigen. Aus den Expectorationen des Hrn. Glaser, der behaupten will, dass wir die Grundvoraussetzungen des Materialismus bestehen liessen, erkennt man, dass derselbe so wenig weiss, was die wahren Grundvoraussetzungen des Materialismus sind, als erkannt hat, was die positiven Principien der Verjüngungstheorie sind. Hr. Glaser hält an den Abstractionen des Materialismus fest, und bildet sich ein, damit die concreten Lebensprincipien der Anabiotik widerlegen zu können. Indem er glaubt, dass seine abstracten, unverdaulichen Atome keinen Untergang dulden, sieht er nicht, dass sein ganzes Kopfzerbrechen in Erklärung des Todten von den Fortschritten des praktischen Lebens im gesunden Menschenverstande überwachsen wird. Hr. Glaser fürchtet den Untergang der Atome, das Menschenleben lässt er aber getrost den Tod dulden; er ist zufrieden, wenn nur seine Atome den Tod nicht dulden!

Eben so wenig, wie über die Begriffe von Materialismus, ist der Kritiker über den Begriff des ewigen Lebens durch Verjüngung im Klaren. Er verwechselt überall den abstracten formalen Begriff der unveränderlichen Ewigkeit im Kreislauf der atomistischen Stoffe und todten Kräfte mit der durch Verjüngung bestehenden Ewigkeit des Lebens und dessen höherer Vollendung durch Wachsthum und Wiedergeburt. Darum kann er die Herrschaft des Lebens über den Tod und den Menschen als Herrn der Erde und Schöpfer seiner Cultur, seiner Wissenschaft, seiner Heil- und Staatskunst nicht begreifen, und kämpft gegen Ideen an, die ihm allein fruchtbringend werden könnten. Hr. Glaser hat es empfunden und giebt zu, „dass das Werk über Naturstudium und Cultur viel fruchtbare Gedankenkeime aussäe"; aber indem er hinzufügt, dass eine Erschütterung des Materialismus von ihm nicht erwartet werden könne, giebt er zu erkennen, dass diese Saaten bei ihm auf unfruchtbaren, felsigen Boden und unter die Dornen abstracter Vorurtheile gefallen sind, wo sie verdorren möchten. Hr. Glaser will sicherlich eine Christliche Gesellschafts- und Staatswissenschaft erstreben und vertreten; aber er sucht die Gesellschafts- und

Staatsordnung schon in der Urwelt von Anbeginn her. Die universalen Staats- und Gesellschafts-Ideen des Hrn. Glaser sollen schon urweltlicher Natur und vor dem Dasein des Menschen, womöglich in der Steinkohlenperiode stecken, nicht aber spätere Schöpfungen der persönlichen Menschenvernunft sein. Das „stecken" ist zwar nach Hrn. Glaser ein lederner Ausdruck, der aber die Zähigkeit haben könnte, seine versteinerten fossilen Ideen einzuschnüren und als Ballast über Bord zu werfen. Die höhere Vollendung der Humanität in der Staats- und Gesellschaftsordnung durch Verjüngung des menschlichen Lebens im Christenthume ist Hrn. Glaser nicht aufgegangen, weil ihm Atome nur Atome sind, das Leben nicht über die Atome hinaus können soll, und darum von fortschreitender Bildung und Cultur der Staatsatome keine Rede sein kann.

Wenn Herr Glaser dann ausruft: „Ihr schliesst Brüderschaft mit der absoluten Atomistik, macht die stockblinde Natur wider Willen zur Quelle des Organischen und Geistigen." — „Was helfen euch alle Proteste gegen die Herabwürdigung des Menschen zur Dampfmaschine und gegen den Untergang der Freiheit im Tode, wenn ihr das Princip, woraus alle diese Dinge fliessen, das Princip der Blindheit des Organischen und der Atomistik anerkennt?" so kämpft er nur, wie Don Quixote, gegen seine eigenen bornirten Einbildungen, oder ficht mit selbstgeschaffenen Feinden. Denn nicht wir haben das Sehen aus der Blindheit abgeleitet, indem wir den blinden Tod von dem sehenden Leben principiell unterschieden, — nicht wir haben den blinden Atomenbegriff zum Princip des Lebens und der Persönlichkeit gemacht: sondern es ist nur Hr. Glaser, der uns seine ewigen Atome in die Schuhe schieben will, um seine sicherlich blinde Universalvernunft, der er selbst keine Augen und Ohren zuschreibt, als Princip der sehenden Menschenvernunft uns aufzudringen; ein Princip, das Hrn. Glaser selbst nur in labyrinthische Irrgänge hineinführt, indem er damit weder zur Wahrheit noch zur Freiheit gelangt, sondern in Angst vor blindwirkenden Atomenhypothesen, die nichts als ein Hemmschuh an dem Wagen lebendiger Wahrheit und Freiheit sind, die Segel streicht. Anstatt mit der Behauptung zu pochen, dass die Atome keinen Untergang dulden, hätte Hr. Glaser sich zuvor fragen sollen, woher er denn dieses weiss; und er hätte sich antworten müssen: nicht aus Naturstudium, sondern aus naturwidrigen Büchern. Um den Atomismus zu widerlegen, hat man nichts nöthig, als den Aberglauben an alte Hypothesen aufzugeben. Hr.

Glaser aber stellt die Atome, indem er sie für willenbegabte Wesen hält, über die Menschen und macht die Erde zu dessen Herrn. Nach seiner Theorie würden alle Werke der menschlichen Freiheit, Wissenschaft und Kunst, Cultur und Civilisation als endliche Dinge untergehen und unter dem Pantoffel seiner unvergänglichen Atome stehen. Wir aber schliessen nur Brüderschaft mit dem absoluten Leben; wir dulden den Untergang des Lebens, des Menschenreichs und seiner Wiedergeburt nicht, und verwerfen die Atomenhypothesen, ohne zu fragen, ob die gespenstischen Atome den Untergang dulden wollen oder nicht. Die Menschen-Atomenlehre ist ein Mauserstoff der Wissenschaft und Gelehrsamkeit, von welchem die Wissenschaft gereinigt werden muss; wobei man nicht erst zu fragen braucht, ob die abgelebten Mauserstoffe den Abwurf dulden wollen oder nicht, ebenso wie der Krebs seine alte Schale abwirft, ohne zu fragen, ob sie den Abwurf dulden will oder nicht.

Nach Hrn. Glasers Theorie soll auch das Böse die Triebkraft der Welt sein. Wir aber sagen: Der wahre Bildungstrieb ist das Gute, und nur durch die Macht des persönlichen Lebens kann sich der Mensch zur Wahrheit und Freiheit und dadurch zum Herrn der Erde erheben. Hr. Glaser, der die Auflösung aller Lebensräthsel nur im Tode sucht, und keine Idee von einer über die Natur hinausgehenden Cultur des Lebens hat, begreift die natürliche Verwandtschaft des Körperbaues der Südseeneger mit den Affen nicht, und reducirt nach seinen abgelebten Traditionen über Atome den Menschen nicht bloss auf den Affen, sondern auf den Humus, ohne zum Fortschritt zu gelangen. Hr. Glaser begreift nicht, dass der Charakter des Menschen nach der Verjüngungslehre nicht in seiner thierischen Natur, sondern in seiner menschlichen Cultur liegt, und dass ein jeder der Bildung baare Europäer so gut zum Affen oder vielmehr zum Thier herabsinken, als der affenähnliche Südseeneger sich durch Cultur zur Freiheit des Menschen erheben kann; dass das Streben nach Emancipation der Neger eben auf dem Gefühl beruht, dass auch ein von Natur affenähnlicher Mensch, wie der Mensch überhaupt, trotz seiner thierischen Natur sich durch Cultur aus diesem Naturzustande herausarbeitet, indem die thierische, sinnliche Natur dadurch überwunden wird. Hr. Glaser, der das Studium der natürlichen Verwandtschaften und der Analogien der körperlichen Organisation des Menschen und Affen verschmäht, bemerkt nicht, dass er viel

weiter geht, indem er vermöge der völligen Gleichheit der Menschen- und Affenatome den Menschen nicht bloss mit dem Affen, sondern mit allen Thieren geradezu identificirt.

Nekrologe.

Von

Michelet.

1. Leopold von Henning.

(Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 27. October 1866.)

M. H. Sie wünschen von mir die Angabe des wissenschaftlichen Werths und Standpunkts unseres dahingeschiedenen Freundes Henning. Ich will versuchen, diess in das Bild seines Lebens zu fassen. Leopold Dorotheus Henning von Schönhoff wurde am 4. October 1791 zu Gotha geboren. Sein Vater war Oberst in Herzoglich Sächsischen Diensten, und fiel 1809 im Tyroler Aufstand. In Heidelberg studirte unser Freund Jurisprudenz unter Thibaut, Heyse und Zachariä, hörte aber auch in der Geschichte, Philologie und Philosophie Wilken, Kreuzer, Voss den Jüngeren und Daub. Im Befreiungskriege trat er 1813 nach der Schlacht bei Leipzig in's Sächsische Heer, sobald dieses zu den Verbündeten übergegangen war, und wurde im März 1814 zum Weimarischen Secondelieutenant ernannt. Nach dem Pariser Frieden kehrte er in's Privatleben zurück, begab sich nach London und Wien, und legte sich in letzterer Stadt besonders auf Verwaltungskunde und Nationalökonomie, um sich zur Beamtenlaufbahn vorzubereiten. Unter den Auspicien Hardenbergs wurde er Preussischer Regierungs-Referendarius, und in Königsberg in der Neumark angestellt. Als er kaum daselbst angelangt war, brach der zweite Krieg gegen Napoleon aus, den unser Freund als Preussischer Officier und Adjutant des General von Steinmetz mitmachte. Nach dem Frieden wurde er in Erfurt als Regierungs-Referendarius angestellt, und blieb dort zwei und ein halbes Jahr, sich Politik und Philosophie zu seinen Nebenbeschäftigungen wählend. Hier hörte er auch den Chemiker Trommsdorf.

Um sich ganz den Wissenschaften zu widmen, ging v. Henning im Herbst 1818 nach Berlin, wo er besonders unter Hegel studirte, und nebst Förster und Schultz-Schultzenstein zu dessen ältesten Zuhörern zählte. Als wegen der knorrigen Ausdrucksweise, in der Hegel die Tiefen des Gedankens erschloss, noch Vielen viel Dunkelheit übrig blieb, baten schon im Sommer 1819 unseren Freund mehrere Zuhörer Hegels, dessen Vorlesungen mit ihnen zu repetiren;

und nachdem er diess drei Semester hindurch gethan hatte, wurde er im Juli 1820 vom Ministerium zum öffentlichen Repetenten Hegels ernannt. Er pikirte sich nicht, ein Original zu sein, und hat sich oft über eine solche Prätension in unserer Zeit im Sinne des bekannten Göthe'schen Verses scherzend ausgelassen. So hat er mit zum Werke Hegels beigetragen, die Intelligenz von Norddeutschland zu vollenden, und Preussen zu dem jetzt allgemein verbreiteten Titel, der Staat der Intelligenz zu sein, zu verhelfen: damit aber, ein Lieutenant und Adjutant auf einem andern Schlachtfelde, Süddeutschland durch Ideen zu erobern, an seinem Theile ermöglicht. Denn die Vergleichung, welche Baco zwischen Alexander, der die Asiatische Welt sich unterwarf, und Aristoteles, der mit der Schärfe des Gedankens sie Griechisch machte, zog, können wir auf die Norddeutsche Philosophie und das Norddeutsche Heer, von dem wir ein tapferes Mitglied unter uns besitzen, anwenden, indem wir die wunderbare Schnelligkeit des Sieges diesem Übergewichte der Intelligenz unseres Volksstammes, welche Deutschland zu einigen bestimmt ist, zuschreiben dürfen.

Im Jahre 1821 promovirte v. Henning mit der Dissertation: *De systematis feudalis notione*, in deren Einleitung er die Philosophie dagegen verwahrte, nur einen formalen Werth zu haben [1]). Die Geschichte, und also auch das Feudalrecht, meinte er daher, können nur begriffen werden, wenn sie auf den absoluten Begriff und als eine Modification und Manifestation desselben dargestellt würden. Das Feudalsystem sei nun, fährt er fort, eine Stufe des Freiheitsbegriffes in der Germanischen Geschichte. Mit Recht sucht er den Ursprung desselben in den Gefolgschaften: fasst es dann in seiner Blüte als den Willen unter der Form der Besonderheit, indem das öffentliche Recht darin zum Privatrecht werde, und der besondere Wille, an den allgemeinen geknüpft, denselben unterjocht habe; während es sich in seiner Auflösung als der Unterschied der besondern Stände unter der zusammenfassenden Einheit der erblichen Monarchie gestalte. Im Jahre 1825 wurde Henning ausserordentlicher Pro-

---

[1]) Schon Hamann tadelte diesen Kantischen Unterschied einer Form *a priori* und eines Stoffs *a posteriori* in der Erkenntniss: „Wozu eine gewaltthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt hat?“ Solche Trennung gehört auch zu den längst überwundenen Standpunkten (s. S. 4). „Arm“ wird die Metaphysik erst dadurch, dass man sie noch immer in die Wüste der formalen Denknothwendigkeit zu relegiren strebt, um sie von der fetten, grünen Weide der „reichen“ Empirie auszuschliessen.

fessor, und 1835 nach Gablers Berufung an Hegels Stelle, die unser Freund im Auftrage der Regierung vermitteln half, ordentlicher Professor. Ausserdem fungirte er dreissig Jahre lang als Lehrer der Logik an der allgemeinen Kriegsschule. Von 1827 bis 1847 redigirte er auch die „Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik".

Bei der Herausgabe von Hegels Werken ist unser Freund der Ausleger der Logik gewesen. Aber nicht nur die Abgründe seiner Metaphysik hat er zu öffnen gesucht. Auch auf dem Felde der Naturwissenschaften hat er die von Schelling und Hegel gepriesene „Vernunft der Sache", welche sie in Göthes Farbenlehre entdeckten, durch Experimente und populäre Vorträge zu allgemeiner Anerkennung zu bringen unternommen, indem Altenstein ihm an der Universität ein Laboratorium bewilligte, in welchem er vor einer zahlreichen Zuhörerschaft das heitere Reich der Farben philosophisch noch mehr erleuchtete. Als ihm aber der Vorwurf gemacht wurde, zu sehr nur der Dolmetscher der Gedanken seines Meisters zu sein, da fasste er, schon in vorgerücktern Jahren, noch den Entschluss, die überkommenen Gedanken auch auf ein Gebiet des Wissens zu übertragen, das ihn schon in der Jugend beschäftigt hatte, von Hegel aber nur in den allgemeinsten Umrissen behandelt worden war. Er ging nämlich darauf aus, mit der Philosophie in das Detail der National-Oekonomie einzudringen, und hielt in der letzten Zeit viele Jahre hindurch Vorlesungen über Volkswirthschaft, Finanzwissenschaft u. s. w., ohne jedoch viel davon aus dem Hörsaale in das grössere Publicum durch den Druck gelangen zu lassen.

Über seine publicistische Thätigkeit möchte ich nur einer Flugschrift aus dem Jahre 1845 Erwähnung thun: „Zur Verständigung über die Preussische Verfassungsfrage", die er auf Veranlassung von Johann Jacoby's Schrift: „Das Königliche Wort Friedrich Wilhelm's III. Eine den Preussischen Ständen überreichte Denkschrift", herausgab. Er bemüht sich darin, in ziemlich officiellem, gegen den zu beurtheilenden Verfasser überhebendem Stil zu zeigen, dass die Verordnung vom 22. Mai 1815 nicht eine Repräsentativ-Verfassung im modernen Sinne, die das ganze Volk in allen Klassen der Staatsbürger vertrete, sondern nur eine Monarchie mit consultativen Feudalständen verheissen habe; und diese — nicht jene — nennt unser Freund dann, nach dem Kanon des Hegel'schen Naturrechts, die wahre Repräsentativverfassung, während die andere ihm nicht „das — „der göttlichen Weltordnung" zufolge — nach Ständen organisch gegliederte", sondern nur das „bunt durcheinander geworfene und

als rohe, unorganische, chaotische Masse behandelte Volk zu ihrer Grundlage hat.“ Unser Freund behauptet gegen Jacoby, bei dem es nur „auf eine liberale Majoritätsregierung abgesehen“ sei, dass das Gesetz vom 5. Juni 1823 über Anordnung von Provinzialständen, vollends die Verordnung vom 19. August 1845 über die Zusammenberufung des Centralausschusses der Provinzialstände das königliche Wort erfüllt habe, — gegenüber dem „von einem oberflächlichen Liberalismus verbreiteten Gerücht der Einführung einer sogenannten Preussischen Constitution.“ Unser Freund tritt den Worten des Landtagsabschieds vom 9. September 1840 bei, worin Friedrich Wilhelm IV. sagt, sein Vorgänger habe „von den herrschenden Begriffen sogenannter allgemeiner Volksvertretung, um des wahren Heils seines ihm anvertrauten Volkes willen, sich fern gehalten.“ Besonders bemüht v. Henning sich, dabei den Vorwurf zu entkräften, dass in der damaligen Preussischen Verfassung die Intelligenz nicht vertreten wäre und ihr Beirath fehle. Dem bekannten Ausspruch Dahlmanns: „Deutschland sucht vergebens nach Garantien für seine constitutionellen Einrichtungen, so lange Preussen ohne Reichsstände ist“, stellt er „unbedenklich die Behauptung“ entgegen: „dass Deutschlands Unabhängigkeit vom Ausland und dessen inneres Gedeihen nur so lange für gesichert zu erachten sind, als Preussens Macht nicht durch zur Mitregierung berechtigte Reichsstände untergraben wird.“ Als nun aber alle diese patriarchalischen Anschauungen der Hegel’schen Staatsphilosophie durch die Revolution von 1848 hinweggeschwemmt wurden, da trat unser Freund auch in eine höchst drastische Opposition gegen diese neuen Ideen, während er in seiner Jugend von der Demagogenriecherei der Darmstädter Commission sogar eine kurze persönliche Freiheitsberaubung erdulden musste, — weil man unter seinen Papieren eine umgestaltete Karte Deutschlands gefunden hatte, die vielleicht der nicht so unähnlich gewesen sein dürfte, welche durch die Schlacht von Königgrätz geschaffen wurde. Er starb nach längerer Kränklichkeit am 5. October 1866 eines sanften Todes nach gerade vollendetem 75. Lebensjahre am Herzschlage.

Ausser den zwei genannten Schriften sind noch zu erwähnen: 1) Eine Abhandlung, „Das Verhältniss der Philosophie zu den exacten Wissenschaften“, in der Neuen Berliner Monatsschrift, 1821 Bd. II, S. 1 folgg.; 2) Über Göthes Farbenlehre, Berlin 1822; 3) Ein Schriftchen über Kriegsschulen; 4) Eine staatswirthschaftliche Schrift über Steuern.

Das sind mit wenigen Worten die Leistungen unseres vollendeten Freundes, dessen Bescheidenheit wir nicht als eine seiner geringsten Tugenden erachten dürfen. Sein frommer, religiöser Sinn fand sich nicht im Widerspruch mit den Resultaten der neuesten Philosophie, durch die er vielmehr seine strenge Orthodoxie gestützt glaubte (s. S. 6). Seine Leutseligkeit und Humanität sind uns noch in frischem Andenken. Und so widmen wir denn unserem entrückten Freunde ein stilles Glas der Erinnerung! Seine Asche ruhe friedlich in der Gruft und sein Geist bleibe lebendig in unserem Busen!

2. Ernst von Pfuel.

Die Sitzung vom 29. December 1866 eröffnete Förster mit einigen Worten des Gedächtnisses an unser 1780 geborenes und am 3. December 1866 verstorbenes Mitglied, den General der Infanterie Ernst von Pfuel, aus dessen Nachlass der Redner auch ein Büchelchen: „Der Rückzug der Franzosen aus Russland, mit Gedenknissen aus dem Leben des Verstorbenen" (Berlin, Hempel, 1867) herausgegeben hat. Was ihn unserer Gesellschaft zugeführt habe, sei sein unbegrenzter Wissensdurst gewesen, den er auf jede Weise zu befriedigen suchte. Dabei habe er grosse Vorliebe für Leibesübungen gehabt, und darin auch eine grosse Geschicklichkeit erworben. Seine Wissbegierde war auch mit einer guten Dosis Aberglauben, z. B. in Bezug auf Tischrücken und Kartenlegen, vermischt. Und ich erinnere mich, dass, als ich in der Sitzung vom 6. Februar 1858 einen Bericht über das der Gesellschaft zugeschickte erste Heft einer Zeitschrift: *Revue Spirite, journal d'études psychologiques, publié sous la direction de M. Allan Kardec*, abstattete, er gespannt zuhörte, als ich über den Inhalt mittheilte: Der *Spiritisme* sei die Lehre von der Existenz der Geister als äusserlich vorhandener Wesen. Die Mittheilungen, die sie uns machten, seien in vier Klassen einzutheilen: *frivoles*, *grossières*, *sérieuses*, *instructives*. Professoren und Akademikern haben sie nicht erscheinen wollen, ungeachtet grosse Summen als Wetten dafür ausgesetzt worden seien. In diesem Umstand wollte die *Revue Spirite* gerade eine Bestätigung der Existenz der Geister sehen, indem sie um eines *caprice* oder einer blossen Neugier willen sich nicht — am Wenigsten für Geld — sehen liessen u. s. w. Nach Beendigung des Vortrags begehrte Pfuel das Wort, und berichtete ganz ernsthaft über eine Citation des Geistes von Heinrich Heine, die in seiner Gegenwart Statt gefunden habe. Den politischen Ereignissen schenkte

er grosse Theilnahme. Im Jahre 1848 war er, vor dem Ministerium Brandenburg, der letzte Preussische constitutionelle Premier-Minister, der, unbeschadet seiner Generalswürde, doch auch der Krone gegenüber die ministerielle Verantwortlichkeit sehr ernst nahm. In's Besondere erregte ihn die Befreiung Italiens so, dass er noch in seinem 80. Jahre die Reise nach Neapel unternahm, um mit Garibaldi einen Händedruck zu wechseln, und unter uns zurückgekehrt in der Gesellschaft mit Begeisterung von dem Einzuge des Generals berichtete.

3. Victor Cousin.

Victor Cousin, über den wir bereits früher[1]) einmal kurz berichtet hatten, wurde am 28. November 1792 zu Paris von armen Eltern geboren (sein Vater war Uhrmacher) und machte seine Studien vermittelst eines Stipendiums. In der Philosophie begann er mit der Richtung eines psychologischen Empirismus, wie sie Laromiguière, Royer-Collard, der auf die Schotten zurückgriff, namentlich aber sein eigentlicher Lehrer, Maine de Biran, verfolgten, der, wie Schopenhauer, im Willen und im Ich eine absolute Grundlage der philosophischen Weltanschauung fand. Am 27. December 1815 wurde Cousin Royer-Collard's Nachfolger in der Sorbonne. Seine erste Reise nach Deutschland machte er 1817, um Deutsche Philosophie zu studiren, und besuchte hier unter Andern Hegel in Heidelberg, wurde auch mit Schelling bekannt. Nach Paris zurückgekehrt, hielt er seit 1819 Vorlesungen, in denen der Einfluss der Deutschen Philosophie bereits sichtbar war. Als einem Gegner der katholischen Kirche, wurde ihm aber 1822 der Lehrstuhl an der Sorbonne und der Normalschule entzogen. Ein gleiches Schicksal theilten die Professoren Villemain und Guizot, wie unter der Juli-Monarchie Jules Michelet, Edgar Quinet und der Pole Mieczkewitsch. Während dieser erzwungenen Ruhe übersetzte Cousin den Plato, und wollte als Hauslehrer der Söhne des Herzogs von Montebello dieselben nach Petersburg begleiten, als er in Berlin, von der Französischen Polizei denunciirt, arretirt wurde, und hier 1824 und 1825 blieb. Hegel verbürgte sich sogleich für ihn und erlangte seine Freilassung, wofür er ihm später in der Widmungsschrift eines seiner Werke dankte. Cousin's ganzes Verbrechen bestand dahin, Piemontesische Liberale in seinem Hause beim Thee empfangen zu haben, nicht lange bevor der Aufstand in dem

[1]) Der Gedanke, Bd. I, S. 255.

dortigen Lande ausgebrochen war. Gans, Henning, Hotho und ich führten ihn hier tiefer in alle Gebiete der Deutschen Philosophie ein. Die Frucht dieser Einsicht war die Aufstellung des Eklekticismus. Die Hegel'sche Idee, dass die wahre Philosophie die Einheit aller einseitigen Principien sei (s. S. 4—5), machte er in dieser Form den Franzosen mundrecht, welche einen Abscheu vor einem *système* haben, das sie als gleichbedeutend mit Einseitigkeit fassen. Cousin unterschied dabei seinen Eklekticismus sehr genau von Synkretismus, der nur eine zufällige Mischung einzelner Systeme, keine organische Durchdringung aller sei: und wollte auch die Hegel'sche Dialektik mit seinem psychologischen Empirismus verbinden, den er die *interrogation méditative de la conscience* nannte. Er hatte eine zahlreiche Schule, in der ich nur Jouffroy hervorheben möchte. Im Jahre 1827 wurde ihm sein Lehrstuhl wieder eingeräumt, ohne dass er darum seine Opposition gegen die Regierung aufgab. Besonders hatten ihn die Hegel'schen Ideen über Philosophie der Geschichte ergriffen, und er suchte diese in Frankreich zu verbreiten. Ebenso bearbeitete er fleissig das Gebiet der Geschichte der Philosophie, wie seine vielen oft aufgelegten Schriften darüber beweisen. Nach der Juli-Revolution von 1830 machte er seine dritte Reise nach Berlin, um in officieller Sendung das Preussische Unterrichtswesen für Frankreich nutzbar zu machen. Darauf wurde er Akademiker, Pair, Staatsrath, Director der Normalschule, und 1840 Unterrichtsminister im Ministerium Thiers.

Republicaner ist er nie gewesen, zog sich nach der Februar-Revolution von 1848 nicht nur von Staatsgeschäften, sondern auch von der Philosophie zurück. Denn als ich 1849 in sein Zimmer in der Sorbonne trat, empfing er mich heftig mit dem Vorwurf, die Deutsche Philosophie habe Frankreich den Untergang gebracht *(perdu)*. — *Perdu?* entgegnete ich gelassen: *La France perdue?* und er musste mit seinen Beschuldigungen inne halten. Er beschäftigte sich in spätern Jahren mit der Schilderung berühmter und schöner Frauen aus dem 17. Jahrhundert, kehrte ganz zur katholischen Kirche zurück, und ereiferte sich noch kurz vor seinem Tode gegen Preussen und für Kandien. Er starb am 14. Januar 1867, 75 Jahr alt an einem Schlaganfall in Cannes, wohin er sich während der rauhen Jahreszeit zur Pflege seiner leidenden Gesundheit zurückzuziehen gewohnt war. Die Leiche wurde nach Paris gebracht, und am 24. Januar, von den Pariser Notabilitäten begleitet, mit vielem Pompe auf dem Père la Chaise begraben.

Die Universitäts-Professoren der Philosophie zu Berlin.

Die „Danziger Zeitung“ lässt sich in einem Berichte, worin sie die Berliner Universität schildert, also über die an ihr lehrenden Philosophen vernehmen: Während Werder mehr durch kritische, literarhistorische Vorträge einen grossen Verehrerkreis um sich sammelt, hat Gruppe, ein geborner Danziger, bekanntlich auch praktisch mit grossem Erfolge seine ästhetischen Ansichten in dichterischen Arbeiten verwirklicht. Schliessen wir dann diese Rundschau der philosophischen Facultät mit den Philosophen *par excellence*, den abstracten Erforschern der Denkgesetze an sich. An diesem Orte brauchen wir die Uebergehung von Althaus und Andern kaum damit zu entschuldigen, dass wir hier eben nur die hervorstechendsten Gegensätze aufführen können, also unzweifelhaft Trendelenburg und Michelet. Schon die Natur scheint uns durch das äussere Gepräge hier auf den ersten Blick andeuten zu wollen, wie entgegengesetzte Formen auch der philosophische Geist annehmen kann, ohne gegen seine Bestimmung und die Vernunft zu verstossen: Trendelenburg, eine hohe, fast hagere Gestalt, die unbeweglichen Züge voll beständig in sich schauender Feierlichkeit, — Michelet, eine kleine, ewig lebendige, gesticulirende Figur; der Vortrag des Erstern, stets in frühester Morgenstunde voll strengster, man möchte fast sagen scholastischer Nüchternheit, dass man unwillkürlich den irgendwie phantastisch dichterischen Erdensohn bedauert, der sich auf diese eiskalt abstracte Höhe verirrt, — Michelet dagegen (vielleicht seinem ursprünglich Französischen Naturell gemäss), auch in der Rede voll sprudelndster Lebendigkeit, so weit irgend möglich, jedes Wort mit einem Gestus begleitend und verdeutlichend; Jener auch in seiner Wissenschaft mit grösster Vornehmheit möglichst weit die reale sinnliche Welt abweisend, voll Aristotelischer Schärfe und Unermüdlichkeit an seiner Theorie der Logik arbeitend, — Michelet dagegen einer der Ausgesprochensten jener Schule, die nach Hegels Tode erst die sophistischen Hüllen, unter denen dieser oft seine Lehren in den Staat hatte gewissermassen einschwärzen müssen, bei Seite warf, und die wirklich praktischen, neuen Grundsätze des grossen Meisters in ihrer ganzen Consequenz auf alle Gebiete des realen Lebens anzuwenden wagte: Aesthetik, Naturgeschichte, Historie, Politik.

Geschichtsphilosophische Uebersicht.

Von
Michelet.

Während der Unterbrechung dieser Zeitschrift hat eine kühne That, des weltgeschichtlichen Gedankens echte Tochter, das Jahr 1866 zu einem epochemachenden, namentlich für Preussens, für Deutschlands Geschicke gestempelt. Nicht wurde also, wie der melancholische Hamlet sagt, der muthigen Farbe der Entschliessung des Gedankens Blässe angekränkelt. In Deutschland wenigstens war diess diessmal nicht der Fall; sondern wenn dasselbe auch bisher mehr ein ideales Traumleben führte, hat endlich Graf Bismarck einen lange im Busen gehegten Entschluss, ungeachtet des Widerstrebens, dem er von allen Seiten begegnete, zum Durchbruch in die Wirklichkeit gebracht, sobald der Augenblick dazu ihm günstig schien. Das verblendete Oesterreich bot ihm durch den Bundesbeschluss vom 14. Juni, der einen Bundeskrieg gegen Preussen in sich barg, selber die erwünschte Gelegenheit dar, über alle inneren Bedenken hinwegzuspringen, den morschen Bau des Deutschen Staatenbundes über den Haufen zu werfen und einen Bundesstaat an dessen Stelle zu setzen. Freilich ist der Siegeszug der Preussen von Königgrätz bis vor die Thore Wiens plötzlich durch Frankreich aufgehalten worden, wie Preussen 1859 Napoleon III. am Mincio ein Halt! zurief. Und nun haben wir im Bündniss mit Italien diesem durch unser eigenes Blut das Venedig erobern müssen, welches wir sieben Jahre vorher mit der Gefahr desselben Bluts den Oesterreichern erhielten. Freilich hätten die moralischen Eroberungen eines freisinnigen Systems in Preussen den Krieg nicht verhindert noch Deutschland friedlich unter Preussens Führerschaft geeinigt. Schon vor dem Ausbruch des Krieges habe ich, ziemlich vereinzelt, da Alles gegen den Krieg war, in öffentlicher Rede gesagt, dass, so lange der ewige Friede noch nicht die Gemüther Aller ergriffen, gewisse Eiterbeulen aufgeschnitten werden müssten, nicht durch Bähungen geheilt werden könnten. Sicherlich aber würde, wenn zum Krieg die moralischen Eroberungen hinzugekommen wären, das Werk nicht auf halbem Wege durch den Prager Frieden aufgehalten worden sein, nicht die beginnende Einheit Deutschlands mit einer Dreitheilung angefangen haben, nicht die Furcht Johann Jacoby's Eingang finden können, dass nur ein Sonderbund unter Preussischer Militairhoheit bezweckt würde. Doch verzweifeln wir auch so nicht! Wir stimmen dem Ausspruch

Edgar Quinet's bei, der den „Gesichtspunkt Deutschlands" so auffasst, dass, wenn auch die Preussische Regierung mit der Verwirklichung ihrer leidenschaftlich erstrebten Hegemonie so lange gewartet habe, bis sie die Freiheit und die Revolution nicht mehr vorfand, es doch anders kommen werde, als die Führer der feudalen Aristokratie es glaubten. Der Deutsche Macchiavellismus könne nicht dauern. Zwischen Deutschland und Macchiavelli liege die Dicke der Alpen. Der Despotismus werde die Deutschen nicht hindern zu denken. Zur Herrschaft über die Geister haben die Deutschen nun auch die Macht hinzubekommen. Die geistige Grösse Deutschlands werde in seine politische Zukunft übergehen. Von dieser Hoffnung sei ganz Deutschland begeistert. Und selbst Hegels eisige Philosophie erwarme, wenn sie von Preussen als dem Musterstaat und dem Begriff der modernen Civilisation rede. So fühlen alle Franzosen vom äussersten Ultramontanen, der die Uebel, die ihnen aus Deutschland im Anzuge zu sein scheinen, von der „dort verehrten Gottheit Bier" herschreibt, bis zu den angeführten Worten jenes Republicaners sich „durch die Wandelung Deutschlands betäubt". Sie zittern für das Elsass und Lothringen, die ihnen „der Germanische Riese entreissen möchte", und die Stimme des bösen Gewissens ihrer Rheingelüste lässt sie nicht schlafen, während wir Norddeutschen doch einzig und allein darauf bedacht sind, uns den Süden wieder zu gewinnen. Und wie Quinet nun vom „Französischen Gesichtspunkt" aus, als Gegengewicht gegen den durch die Idee der Einheit erzeugten geistigen Aufschwung des neuen Deutschlands, für ein neues Frankreich die Idee der Freiheit fordert: so sagt auch die „Revue des deux Mondes", dass die Machtsprüche einer willkürlichen Gewaltherrschaft an dem Tage überall aufhören würden, wo Frankreich den Völkern das Beispiel einer vollen Bethätigung der innern Freiheit gäbe. Namentlich wird zwischen Deutschland und Frankreich jeder Schatten des Misstrauens fortfallen, sobald zu der Einheit, welche die Franzosen schon lange besitzen und wir erst in Aussicht haben, beide Völker ohne gegenseitige Störung dem friedlichen Ausbau der staatlichen, religiösen und socialen Freiheit oblägen. Dass das unter dem 19. Januar erlassene kaiserliche Decret, welches an die Stelle der der Regierung höchst unbequem gewordenen Adress-Debatte das Interpellationsrecht, „um die Aufmerksamkeit der Regierung auf den Gegenstand zu lenken", setzt, und noch sonst einige Maschen im Netze des Despotismus hinsichtlich der Presse und des Vereins-

rechts dehnen will, endlich „die Krönung des Gebäudes" mit der politischen Freiheit, wie ruhmrednerisch hinzugefügt wird, „vollenden" werde, ist sehr zweifelhaft. Der Buonapartistische Macchiavellismus ist zäher, weil er rittlings auf den Alpen sitzt; es wird ihm aber nicht gelingen, Steine für Brod auszugeben. Ein Pariser Blatt sagt, diessmal geht die Freiheit von der Autorität aus. Nun! dann fehlt ihr eben, was sie allein werthvoll macht, die Selbstregierung. Damit aber für uns Deutsche jene Krönung des Gebäudes eine Wahrheit werde, müsste das Norddeutsche Parlament sich eben zum Deutschen Bundes-Parlament erweitern, der Reichsverfassung von 1849 sich so nahe anschliessend als möglich, das Preussische Abgeordnetenhaus sich mit ihm verschmelzen, das Herrenhaus in den Bundesrath aufgehen und die elf Preussischen Provinzen durch im Sinne der Neuzeit gebildete Provinzial-Versammlungen vertreten werden. Es wird freilich dabei vorausgesetzt, dass das allgemeine directe Stimmrecht, wozu noch die Verweigerung der Diäten kommen soll, nicht von derselben Wirkung, wie in Frankreich, auch auf das Deutsche Parlament sei, damit dieses eben nicht in der That ein blosser Bund Norddeutschlands werde. Schon sind erfreuliche Anzeichen vorhanden, dass Volk und Regierungen des Südens, namentlich in B a i e r n und B a d e n, den Anschluss an den Norden wünschen. Und Preussen selber hat nur darum die Aufnahme des Südens hinausgeschoben, damit dieser sich vorher den Bestimmungen des Prager Friedens gemäss unter sich einige; wozu Baiern bereits die Initiative ergriffen hat. Das Gesetzbuch, welches ein Deutsches Parlament beriethe, schlösse nicht das Beibehalten der particularen Gesetzgebung in den andern erblichen Bundesstaaten aus, so wenig als das weiland Deutsche Reichsrecht es that, und wie ja auch die elf Provinzen, welche die Kronländer der leitenden Macht sind, ihre Provinzialrechte haben. Inwiefern die Preussische Regierung sich zu diesen weiter greifenden Reformen herbeilassen werde, ist freilich eine Frage, da sie vor dem Kriege dieselben nur als ein Vertheidigungsmittel ansah, indem es in einer jetzt veröffentlichten Depesche vom 9. Mai an den Preussischen Gesandten in Hannover heisst: „Der König Georg wird sich sagen müssen, dass es gerade die unerwarteten Entschliessungen Hannovers sein werden, welche die Deutsche Reformbewegung aus den bescheidenen Bahnen werfen, die sie nach den Intentionen des Königs innehalten sollte, und die sie verlassen muss, wenn Preussen sich ihrer als Verthei-

digungswaffe gegen drohende Vergewaltigung durch seine Bundesgenossen zu bedienen gezwungen wird." — Was hat, diesen Zukunftschwangern Bewegungen im Herzen Europa's gegenüber, das, was sich in den andern Ländern zuträgt, noch für eine Bedeutung? Und doch, wenn wir den südlichen Halbkreis Europa's rings um Deutschland und Frankreich herum durchlaufen, so stehen noch drei schwarze Gewitterwolken am politischen Himmel. Spaniens äusserste Willkürherrschaft wird unfehlbar das bereits in Europa abgekommene Revolutioniren wieder wecken. Die weltliche Macht des Papstes ist nach dem Abzug der Franzosen aus Rom im Begriff zusammenzubrechen, im Augenblicke, wo Italien, kühn vertrauend auf die Macht des Einheitsstaats, das Cavour'sche Princip: „Eine freie Kirche in einem freien Staate," zur Ausführung bringt. Und die durch den schon so oft als erloschen behaupteten Aufstand in Creta, Epirus und Thessalien wieder auftauchende Orientalische Frage kann ganz Europa über die dann bevorstehende Theilung der Türkei in Brand setzen, wenn nicht Griechenland die Erbschaft angeboten wird. Dass sie der Habsburgischen Dynastie zufalle, welche nach dem Unglück von Königgrätz durch das Rekrutirungspatent und die Berufung eines ausserordentlichen Reichstages neue Fehler begangen hatte, scheint kaum glaublich. Die durch die Ausscheidung aus Deutschland erst recht zum Bewusstsein ihrer Nationalität gekommenen Deutsch-Oesterreicher machen dem Hrn. v. Beust am Meisten zu schaffen. Und wenn derselbe Oesterreich durch den Dualismus, indem er den Ungarn und Deutschen gerecht wird, und über die Ministerien der beiden Reichshälften ein Reichsministerium setzt, nun von aller Noth befreit zu haben glaubt: so ist sehr die Frage, ob die diesseits und jenseits der Leitha von den Ungarn und Deutschen sich für unterdrückt haltenden Stämme der Rumänen, Serben, Slovaken, Polen, Italiener, Czechen u. s. w. nicht den so mühsam zusammengebrachten Gesammtstaat aus den Fugen reissen werden. Dieses Ereigniss würde Deutschland vollends einigen, indem Böhmen mit Mähren und Oesterreichisch-Schlesien einerseits und das Erzherzogthum Oesterreich mit den übrigen Deutschen Nebenländern andererseits unter Habsburgischer Secundogenitur in den Deutschen Bundesstaat eintreten könnten. — Sollte dann die Hauptlinie der Habsburger so glücklich sein, an die Spitze eines neu sich bildenden grossen Ostreichs im Süden zu gelangen, sie würde immer zum geeigneten Bollwerk gegen Russland dienen können, das durch seine nunmehr gänzliche

Einverleibung Polens und durch die Riesenfortschritte, die es in Asien macht, immer mehr zu fürchten Anlass giebt. Denn nicht nur hat es zu Taschkend jetzt auch Tschemkend, Chodschent, die Festung Ur-Tube und am 30. October Djasak, den letzten Stützpunkt des Emirs von Buchara im Sir-Darjethale, erobert; sondern auch der Fürst von Mingrelien hat ihm sein Land abgetreten. — In Rumänien befestigt sich die Herrschaft des Prinzen von Hohenzollern immer mehr, und bedroht so mit Serbien auch von Norden her die Integrität der Türkei. — Schwedens neue Volks-Repräsentation huldigt in beiden Kammern dem Fortschritt. — Der Nordamericanische Congress vollendet seinen Sieg über die die Wiederherstellung der Sklaverei beabsichtigenden Junker des Südens, indem er den ihnen günstigen Präsidenten Johnson aus mehrern Gründen der Verfassungsverletzung anzuklagen sich anschickt, besonders aber weil er sowohl sein Veto so oft missbrauchte, als auch viele von Südländern gegen die Sclaven verübte Verbrechen begünstigte. — In Mexico hat die Veränderung der Entschlüsse Maximilians, der durch die Fortschritte der republicanischen Waffen und den Abzug der Franzosen im Frühjahr sich schon zur Abdankung bewogen fühlte und nunmehr sein Bleiben von einer Volksabstimmung abhängig macht, die Schwierigkeiten, mit denen Napoleon III. zu kämpfen hat, eher vermehrt, als vermindert. Auch die Expedition nach Korea, um Rache für den Mord von Missionairen zu nehmen, musste nach der Eroberung von Kanghoa des Winters wegen wieder aufgegeben werden. Und können wir nur das in leisen Andeutungen herannahende Sinken des Bonapartischen Sterns als das Aufgehen der Sonne der Französischen Freiheit begrüssen.

Sitzungsberichte der Philosophischen Gesellschaft.

Da das zuletzt im Januar des Jahres 1866 erschienene vierte Heft des sechsten Bandes der Zeitschrift: „Der Gedanke," seinen Bericht mit der Sitzung vom 25. November 1865 abbricht, so haben wir nunmehr über die Sitzungen eines Zeitraums von mehr als einem Jahre Bericht zu erstatten. Die philosophischen Berichte und Discussionen der Gesellschaft wurden durch lange Unterhandlungen über die Fortsetzung und Erweiterung der Zeitschrift unterbrochen. In der Sitzung vom 30. December 1865 entspann sich zunächst eine kürzere Dis-

cussion zwischen den Hrn. Michelet und Bergmann über den Bericht des Erstern, den er in der vorhergehenden Sitzung abgestattet hatte. — Am 24. Februar 1866 hielt Hr. Sträter einen Vortrag über Carey's national-ökonomisches System: dessen Princip des *selfgovernment* sei, wie Michelet diess in seinem Naturrecht ausgedrückt habe, den Individualismus mit der Kraft der Association in schöne Harmonie zu bringen, indem eine solche Verknüpfung eine dritte Kraft erzeuge, durch welche die der beiden einzelnen Factoren um ein Bedeutendes gesteigert würden. Als Zweck der Volkswirthschaft setze Carey: den Wohlstand, das friedliche Zusammenleben der Völker und die Rechte Aller zu begründen. Doch wurde in der sich daran knüpfenden Debatte besonders hervorgehoben, dass Carey's Schutzzoll-System diesen hohen Zielen schwerlich entsprechen dürfte. — Am 30. Juni stattete Hr. Bergmann einen Bericht über Lange's Geschichte des Materialismus ab, und am 27. October über Schultz-Schultzenstein's Werk: „Naturstudium und Cultur." — In der Sitzung des 28. Juli fand die Wahl des Dr. Rein, Docenten an der Universität Helsinfors, statt, der der Gesellschaft eine Schrift in Schwedischer Sprache über die Grundlage der philosophischen Imputations-Lehre überreicht hatte, worin er sich besonders den von Michelet aufgestellten Principien anschliesst. Darauf hielt Hr. Schultz-Schultzenstein einen Vortrag über das Verhältniss der Naturforschung, namentlich der Darvin'schen Theorie, zur Mosaischen Urkunde, und gab in den Sitzungen vom 24. November und 29. December Ergänzungen zum Berichte über seine Schrift: „Naturstudium." — In der Sitzung vom 27. October sprach Hr. Michelet über das dahingeschiedene Mitglied Leopold von Henning, und am 29. December weihete Hr. Förster einige Worte der Erinnerung an das verstorbene Mitglied von Pfuel. — Die übrige Zeit der Gesellschaft wurde den Vorbereitungen für die Umgestaltung der Zeitschrift gewidmet. Namentlich wurden am 30. December 1865 und am 27. Januar 1866 Commissionen gewählt, und deren respective Berichte in der letztern Sitzung und in der vom 24. Februar abgestattet. Die Sitzungen vom 24. März, 28. April und 26. Mai wurden von Verhandlungen der Gesellschaft über die Zeitschrift ausgefüllt, dieselben indessen Theils durch die kriegerischen Aussichten, Theils durch die Ferien während der Monate August und September unterbrochen. Am 24. November wurde die Fortsetzung der Zeitschrift wieder angeregt und am 29. December darüber Beschluss gefasst; in dieser Sitzung wurde auch Hr. Bergmann als zweiter Schriftführer gewählt, während die übrigen Beamten in den beiden Decembersitzungen für das je folgende Jahr bestätigt wurden. Das Résumé der erwähnten Verhandlungen geben wir in

folgenden Worten des in der Schlusssitzung des Jahres 1866 vorgetragenen und genehmigten Programms, welche die Umgestaltung motiviren, wieder: „Weit davon entfernt, auf die Herausgabe einer Zeitschrift zu verzichten, war die Philosophische Gesellschaft, als deren Organ sich der „Gedanke" einführte, vielmehr geneigt, eine Erweiterung des Unternehmens eintreten zu lassen. Es wurde von Seiten vieler Mitglieder geltend gemacht, dass die Form der Zeitschrift nicht im Einklange mit den ursprünglichen Intentionen sei, indem sowohl der geringe Umfang derselben, als auch die Zuschiebung der ganzen Redactionsarbeit an eine einzelne Persönlichkeit der Wirksamkeit zu enge Grenzen ziehe. Insbesondere trat der Wunsch hervor, das Amt der Philosophie, als einigendes und belebendes Princip das gesammte Gebiet der Wissenschaft zu durchdringen, mit mehr Nachdruck als bisher gepflegt zu sehen. Zu diesem Zwecke, hiess es, sei es nothwendig, die Verwaltung einzelner Zweige der Zeitschrift tüchtigen Fachgelehrten zu übergeben, welche sich im Detail ihrer Forschung den offenen Blick für das Gesammt-Interesse der Wissenschaft überhaupt und den lebendigen Sinn für die Einheit des geistigen Lebens gewahrt haben. Diesem Bedürfnisse einer Verständigung der Philosophie mit den Fachwissenschaften auf's Innigste verbunden, wurde endlich das Bedürfniss anerkannt, innerhalb der speculativen Wissenschaft selbst eine freiere Stellung zu den Unterschieden der Systeme und Richtungen einzunehmen, so zwar, dass der Leiter des ganzen Unternehmens die Geister auf den von ihm für richtig gehaltenen Weg zu lenken trachten möge, jedoch auch andere Bestrebungen, sofern sie von wissenschaftlichem Geiste durchdrungen sind, nicht nur nicht auszuschliessen, sondern auch zur Theilnahme heranzuziehen habe.[1]) Die Berechtigung dieser Wünsche wurde von keiner Seite in Zweifel gezogen. Ebensowenig aber wurden die Schwierigkeiten verkannt, die ihrer Verwirklichung in den Weg traten. Eingehende Verhandlungen stellten immer mehr heraus, dass vorläufig wenigstens ein theilweiser Verzicht geboten sei, um nicht das Gute zum Feinde des Bessern zu machen. Ausführbar erschien die Absicht, in höherem Maasse als bisher in die Fachwissenschaften einzudringen und eine Verständigung mit ihnen zu suchen, so wie eine freiere Bewegung innerhalb des Ge-

---

[1]) Dieses Versprechens eingedenk, werde ich überall, wo anderweitigen Bestrebungen die Spalten des Blattes geöffnet werden, dennoch, ungeachtet der Mannigfaltigkeit der sich durchkreuzenden Richtungen, „das Eine, was weise ist," nach Heraklit, dem Leser stets vor Augen halten: „der Erkenntniss inne zu werden, die im Stande ist, Alles durch Alles hindurchzusteuern".

Dr. Michelet.

bietes der Speculation selbst anzunehmen, — vorläufig unausführbar hingegen eine Erweiterung des Umfanges der Zeitschrift und eine Gliederung der Redaction in der angegebenen Weise. Demgemäss wurde es dem bisherigen alleinigen Herausgeber unter Verbürgung der eifrigsten Unterstützung von Seiten tüchtiger Fachgelehrten und Philosophen verschiedener Richtungen anheimgegeben, die Redaction der den Wünschen der Gesellschaft gemäss umgestalteten Zeitschrift in Gemeinschaft mit dem zweiten Schriftführer zu übernehmen. Die Zeitschrift wird unter dem etwas veränderten Titel zum Inhalte haben: Abhandlungen aus allen Theilen der Philosophie und denjenigen Gebieten der Wissenschaft überhaupt, welche dem philosophischen Interesse nahe liegen oder genähert werden können; Verzeichnisse der neuen Erscheinungen auf dem entsprechenden Gebiete der Literatur nebst eingehender Besprechung der wichtigern unter denselben; Uebersichten und Charakteristiken bedeutender wissenschaftlicher Bewegungen des Inlandes und Auslandes; endlich ausführliche Nachrichten und Notizen über äussere Zustände und Ereignisse in der wissenschaftlichen Welt.“ — In der Sitzung vom 26. Januar 1867, worin das Stiftungsfest der Gesellschaft gefeiert wurde, gab Hr. Förster eine Geschichte der Entstehung des Göthe'schen Gedichtes: „Die Weltseele,“ und darauf sprach derselbe, so wie die Herren Michelet, Schultz-Schultzenstein, Schasler, Mätzner, Bergmann, Wiss und Marelle über die philosophische Bedeutung des Gedichtes, an welchem einerseits mit Anerkennung hervorgehoben wurde, wie darin eben die zeugenden Ideen oder Formen der Dinge, die Mütter (nach dem zweiten Theile des Faust), als von Innen heraus die Welt vom Sterne bis zum Organismus und zum Geiste gestaltend dargestellt würden, während andererseits die im Gedichte hervortretende pantheistische Universalvernunft getadelt wurde. Doch wurde von einer dritten Seite auch diess bestritten, und solchen angeblich gewaltsamen Auslegungen des Gedichtes gegenüber, der einfache Sinn, den der Dichter selbst in das Gedicht gelegt habe, anschaulich zu machen versucht. — In der Sitzung vom 23. Februar endlich sprach Hr. Engel, nachdem die Wahl des Herrn v. d. Leyen zum ordentlichen Mitgliede vollzogen worden war, über die neueren Theorien der Musik, und hob unter Anderem hervor, wie Hauptmann das Wesen des harmonischen Dreiklangs ganz aus den Principien der Hegel'schen Dialektik entwickele, indem er die Octave des Grundtons (1 : 2) als die unaufgeschlossene Einheit, die Quinte (2 : 3) als den Gegensatz, und die Terze ($4 : 5 = 2 \times 2 : 5$) als den versöhnten Zwiespalt fasse.

Verzeichniss der im Jahre 1866 in Deutschland neu erschienenen oder neu aufgelegten philosophischen Werke.*)

Albrecht, Frdr., Moses Mendelssohn als Urbild von Lessing's Nathan dem Weisen. Vortrag. Ulm, Gebr. Nübling. 4 Sgr.

Anna: Philosophische Gespräche. Herausgegeben v. Verfasser d. „Quellwassers". Leipzig (Erlangen, Deichert). ½ Thlr.

Barach, C. S. Zur Gesch. d. Nominalismus vor Roscellin. Nach bisher unbenutzten handschriftl. Quellen d. Wiener kais. Hofbiblioth. Wien, Braumüller. 6 Sgr.

Beck, Jos., Philosoph. Propädeutik. Ein Leitfaden etc. 1. u. 2 Thl. Stuttgart, Metzler. 1 Thlr. 16 Sgr.

Beckers, Hub. Die Unsterblichkeitslehre Schelling's im ganzen Zusammenhange ihrer Entwickelung dargestellt. München 1865, Franz. 1 Thlr. 13 Sgr.

Beyschlag, W. Schleiermacher als politischer Charakter. Rede etc. Berlin, Rauch. 6 Sgr.

Benfey, Thdr. Ueber die Aufgabe des Platonischen Dialogs: Kratylus. Göttingen, Dieterich. 1⅓ Thlr.

Bernays, J. Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit. Berlin, Hertz. 20 Sgr.

Bischoff. Plato's Phädon. Eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung und Beurtheilung des Gesprächs. Erlangen, Deichert. 1 Thlr.

Bonitz, H. Aristotelische Studien. IV. Wien, Gerold's Sohn. 12 Sgr.

Brandis, Chr. Aug. Handbuch der Geschichte der griech.-römischen Philosophie. 3 Th. 2 Abth. Berlin, G. Reimer. 2¼ Thlr.

Braun v. Braunthal, B. J. Geschmackslehre oder Wissenschaft d. Schönen. Zum Selbstunterricht für alle nach Bildung Strebenden. Wien, Gorischek. 26 Sgr.

Braubach, F. W. Denkreise in das unbekannte Jenseits oder das Leben nach dem Tode und die Selbständigkeit der Seele, hergeleitet aus den Wirkungen des Chloroform. Leipzig, Heuser. 10 Sgr.

Brieger, Adph. Lukrez vom Wesen d. Dinge, ins Deutsche übersetzt. Posen, Jagielski. ⅓ Thlr.

Brückner, Traug. De tribus ethices locis quibus differt Kantius ab Aristotele. Dissertatio inauguralis. Berlin, Calvary & Co. ⅓ Thlr.

Budge, Jul. Ueber den Schmerz. Ein populärer Vortrag etc. Mit 1 (lith.) Figuren-Tafel. Leipzig, Günther. ¼ Thlr.

Carriere, Mor. Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung u. d. Ideale d. Menschheit. 2. Bd. Leipzig, Brockhaus. 3 Thlr.

Carus, Carl Gust. Vergleichende Psychologie oder Geschichte d. Seele in d. Reihenfolge d. Thierwelt. Mit mehreren eingedr. Illustrationen (Holzschn.) Wien, Braumüller. 2⅔ Thlr.

---

*) In Zukunft wird jedes Heft ein bibliographisches Verzeichniss bringen. Eine Uebersicht der wichtigern im Auslande erschienenen philosophischen Werke aus dem Jahre 1866 wird man im nächsten Hefte finden.

Cohen, Herm. Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiæ doctrinæ. Particula I. Halæ (Berlin, Calvary & Co.). ⅓ Thlr.

Deutinger, Martin. Der gegenwärtige Zustand der Deutschen Philosophie. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verstorbenen herausg. v. Lorenz Kastner. München, Leutner. 27 Sgr.

Dietschi, P. Sokrates und Plato in d. Dialogen Protagoras, Apologie, Symposion und Phädon. Schulprogramm. Solothurn.

Doornkaat-Koolman. Die Sprache nach M. Carriere u. Andern. Vortrag etc. 2. Aufl. Norden, Soltau. ⅓ Thlr.

Doornkaat-Koolman. Die Unendlichkeit d. Welt. Eine religiöse Naturbetrachtung. 2. Aufl. Norden, Soltau. ⅓ Thlr.

Dörpfeld, J. W. Zur pädagogischen Psychologie. Gütersloh, Bertelsmann. 4 Sgr.

Dühring, E. Kritische Grundlegung der Volkswirthschaftslehre. Berlin, Eichhoff. 2 Thlr. 24 Sgr.

Epp, F. Seelenkunde. Mannheim, Schneider. ⅓ Thlr.

Erdmann, Heinr. Herder als Religionsphilosoph. Inaugural-Dissertation. Hersfeld, Maier. 12 Sgr.

Erdmann, Joh. Ed. Ueber Dummheit. Vortrag etc. Berlin, Hertz. 5 Sgr.

Erdmann, Joh. Ed. Grundriss d. Gesch. d. Philos. 2 Bd. Berlin, Hertz. 6 Thlr.

Essen, E. Die Definition nach Aristoteles. Schulprogramm. Stargard.

Euken, Rud. De Aristotelis dicendi ratione. Pars I. Observationes de particularum usu. Dissertatio inauguralis. Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht. 12 Sgr.

Evangelium, das, der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf d. Natur- u. Sittengesetz. Für Gebildete. Leipzig, Mayer. 1 Thlr. 6 Sgr.

Fechner, Gust. Thdr. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 2. Auflage. Leipzig, Voss. ½ Thlr.

Feuchtersleben, E. v. Zur Diätetik d. Seele. 29. Aufl. Wien, Gerolds Sohn. ⅔ Thlr.

Feuerbach, L. Sämmtl. Werke, 10 B. A. u. d. T. Gottheit, Freiheit u. Unsterblichkeit vom Standpunkte d. Anthropologie. Leipzig, O. Wiegand. 1⅔ Thlr.

Feuerbach, L. Der Ursprung d. Götter nach d. Quellen d. class., hebr. und christl. Alterthums. 2. (Titel-) Aufl. Leipzig, O. Wiegand. 2⅓ Thlr.

Flentje, L. Das Leben und die todte Natur. Eine Streitschrift gegen d. materialistischen Ansichten etc. Cassel, Wiegand. 10 Sgr.

Frauenstädt, Jul. Das sittliche Leben. Ethische Studien. Leipzig, Brockhaus. 2⅔ Thlr.

Frerichs, J. H. Der Mensch. Traum — Herz — Verstand. Norden, Soltau. 17½ Sgr., geb. mit Goldschn. ⅚ Thlr.

Frege, A. Die Entwickelung des Gottesbewusstseins der Menschheit in allgemeinen Umrissen dargestellt. Wismar, Leck.

Führich, Jos. v. Von der Kunst. 1. Heft. Wien, Sartori. 6 Sgr.

Germak, J. Kategorische Briefe. Als Illustration zum 2. Thl. v. Göthe's Faust und als Anhang zu Chalybäus' historischer Entwickelung d. deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. Przemysl, Gebr. Gelen. 1 Thlr.

Göbel, E. Beitrag zur philosophischen Propädeutik auf Gymnasien. Schulprogramm. Fulda.

Haffner, Paul. Der Materialismus in der Culturgeschichte. Mainz, 1865. Kirchheim. 24 Sgr.

Hamberg, B. Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus. München, Franz. 1 Thlr.

Hasler, F. Ueber das Verhältniss der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des Ciceron. Buches *De officiis* mit dem gleichnamigen d. heil. Ambrosius. München, Franz. 12 Sgr.

Held, C. F. W. Moderne Weltanschauung u. Christenthum. Vortrag. Breslau, Mälzer. ¼ Thlr.

Held, Adf. Carey's Socialwissenschaft und d. Mercantilsystem. Eine literaturgeschichtliche Parallele. Würzburg, Stüber. 1 Thlr. 6 Sgr.

Heinrici, G. Alexandri Vineti sententiæ de individuo, societate, civitate, ecclesia. Dissertatio iuauguralis. Berlin, Akad. Buchhdlg. ¼ Thlr.

Hoffmann, R. Die Lehre vom Gewissen. Leipzig, Hinrichs. 2 Thlr.

Huber, Joh. Offener Brief an Professor Stöckl in Münster. Ein weiterer Beitrag zur Charakteristik neuscholastischer Wissenschaftlichkeit. München, Leutner 1865. 6 Sgr.

Janet, P. Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland. Prüfung d. Dr. Büchner'schen Systems. Uebersetzt mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. R. A. v. Reichlin-Meldegg, herausgeg. mit einem Vorwort von Dr. J. H. v. Fichte. Paris, Baillière; Leipzig, Jung-Treuttel. 1 Thlr.

Janke, A. F. Aristoteles doctrinæ pædagogicæ pater. Dissertatio inauguralis. Halle.

Joël, M. Don Chasdai Creska's religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse. Breslau, Schletter.

John, L. v. Systemwechsel und philosophisch-politische Principien. Pest, Lauffer. 1865. 10 Sgr.

Jungmann, Jos. Die Schönheit und die Kunst. Nach den Anschauungen der sokratischen und christlichen Philosophie in ihrem Wesen dargestellt. Innsbruck, Wagner.

Kaulich, W. Ueber die Freiheit des Menschen. Ein Beitrag zur Moralphilosophie. Prag, Lehmann. ⅓ Thlr.

Kirchmann, Pr. v. Ueber den Begriff d. Schönen. Vortrag. Berlin. Schlingmann. 5 Sgr.

Kiy, V. Der Pessimismus u. d. Ethik Schopenhauers. Berlin, Hayn. ¼ Thlr.

Knappe, K. Grundzüge der Aristotelischen Lehre von d. Eudämonie. Schulprogramm. Wittenberg.

Kögel, R. Die Phantasie als religiöses Organ. Vortrag. Bremen, Müller. 7½ Sgr.

Köstlin, Carl. Aesthetik. 2. Hälfte, 1. Lief. Tübingen, Laupp. 1⅓ Thlr.

Lange, Friedr. Alb. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn, Bädeker. 2¼ Thlr.

Lange, Friedr. Alb. J. St. Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey. Duisburg, Falk und Lange. 1 Thlr.

Lehmann, O. Des Laien Zweifel und Hoffnung. Ein Versuch, die Welträthsel von naturwissenschaftlichen Standpunkte aus zu lösen. Leipzig, Hunger. 6 Sgr.

Liebig, J. v. Die Entwickelung der Ideen in der Naturwissenschaft. Braunschweig, Vieweg. 10 Sgr.

Liebmann, O. Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniss. Stuttgart, Schober. 27 Sgr.

Lindner, G. A. Einleitung in das Studium der Philosophie. Mit Rücksicht auf das Bedürfniss der Gymnasien entworfen. Wien, Gerold. 27 Sgr.

Lindner, G. A. Lehrbuch der formalen Logik. Für den Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 2. Aufl. Wien, Gerold's Sohn. 1867. 1 Thlr.

Zur Logik. Zwei Verneinungen bejahen etc. Grimma, Heun. 5 Sgr.

Zur Logik. Einfachste Denkregel. Mit 4 Schlüssen über Kirche und Staat. Grimma, Heun. 2½ Sgr.

Lutterbeck, A. B. Baader's Lehre vom Weltgebäude, verglichen mit neuen astronomischen Lehren. Frankfurt, Herder. 12 Sgr.

Marenholtz-Bülow, Bertha v. Die Arbeit und die neue Erziehung nach Fröbel's Methode. Berlin, Enslin. 1⅓ Thlr.

Marbach, Osw. Die Dramaturgie des Aristoteles. Leipzig, Marbach's Selbstverlag. 6 Sgr.

Mayer, A. Zur Seelenfrage. Mainz, Zabern. 1⅓ Thlr.

Meinardus, M. Wie ist Plato's Protagoras aufzufassen? Schulprogramm. Altenburg.

Michelet, C. L. Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie, enthaltend Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre. 2 Bd. Berlin, Nicolai. 4½ Thlr.

Nägeli, C. Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art. 2. Aufl. München. ⅓ Thlr.

Panormos. Notata et cogitata. Studien aus d. Gebiete der philos., naturwiss. u. allg. Literatur. Herausg. v. V. B. Wien, Czermak. 1 Thlr.

Pécaut, F. Die reine Gottesidee d. Christenthums, das Wesen d. Religion der Zukunft. Wiesbaden, Kreidl. 24 Sgr.

Philalethes. Theismus und Atheismus, oder Glaube und Unglaube, Wahrheit u. Lüge. 2. Ausg. Wien, Sartori. 12 Sgr.

Platonis Protagoras. Recognovit et cum G. Stallbaumi suisque annotationibus edidit Dr. J. S. Knochel. Zweite Abth. des 2. Th. der 3. Aufl. von Stallbaum's Ausgabe. Leipzig, Teubner.

Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von H. Müller, mit Einleitungen begleitet von C. Steinhardt. 8 Bde. Leipzig, Brockhaus.

Piersen, A. Richtung und Leben. Aus d. Holländischen übersetzt, mit einem Vorworte begleitet von G. Lang, Pfarrer. Berlin, Reimer. 1¼ Thlr.

Pfau, Ludw. Freie Studien. 3. und 4. (Schluss-) Lief. Stuttgart, E. Ebner. à 22 Sgr.

Preis. Die Wahrheit in ihren Hauptzügen dargestellt. Leipzig, Förster. 1 Thlr.

Reich, E. Unsittlichkeit und Unmässigkeit aus d. Gesichtspunkte d. medicinischen und politisch-moralischen Wissenschaften. Neuwied, Hauser. 1 Thlr.

Reichlin-Meldegg, K. v. Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie. Leipzig, Winter. 15 Sgr.

Reinerding, F. X. Gedanken über die philos. Studien, aus d. historisch-politischen Blättern gezogen und mit einigen Nachträgen versehen. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Unterrichtsfrage. Wien, Sartori. ¼ Thlr.

Reinkens, Jos. Die Geschichtsphilosophie des heil. Augustinus. Mit einer

Kritik der Beweisführung des Materialismus gegen die Existenz des Geistes. Rede etc. Schaffhausen, Hürter. 9 Sgr.

Renan, E. Die Apostel. Autorisirte deutsche Ausgabe. Leipzig, Brockhaus. 1 Thlr.

Renan, E. Geschichte der Anfänge des Christenthums. 2. Bd.: Die Apostel. (In 4 Liefg.) Berlin, Hasselberg. à 4 Sgr.

Richter, A. Plotin's Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie. Halle, Schmidt. 2/3 Thlr.

Richter, A. Die Psychologie des Plotin. Halle, Schmidt. 1867. 2/3 Thlr.

Ritter, H. Unsterblichkeit. 2. Aufl. Leipzig, Brockhaus. 1 1/3 Thlr.

Roeder, E. Das Wort „a priori". Eine neue Kritik der Kantischen Philosophie. Frankfurt a. M., Hermann. 10 Sgr.

Rosenkrantz, W. Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besond. Wissenschaften durch die allg. Wissenschaft, eine Fortbildung d. deutschen Philosophie mit bes. Rücksicht auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters. (In 2 Bd.) 1. Bd. München, Weiss. 1 Thlr. 22 Sgr.

Rosenkranz, K. Diderot's Leben u. Werke. 2 Bde. Leipzig, Brockhaus. 5 Thlr.

Rumpel, Th. Philosophische Propädeutik. Gütersloh, Bertelsmann. 20 Sgr.

Schilling, Joh. Aug. Psychiatrische Briefe oder die Irren, das Irresein und das Irrenhaus. 2. Aufl. in 8 Liefg. Augsburg, Schlosser. à 9 Sgr.

Schultz-Schultzenstein. Naturstudium und Cultur oder Wahrheit und Freiheit in ihrem natürlichen Zusammenhange. Berlin, Remak. 2 Thlr. 20 Sgr.

Schmid aus Schwarzenberg, F. Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer vom speculativ-monotheistischen Standpunkte. Erlangen 1867, Deichert. 2 Thlr.

Schmidt, Karl. Die Geschichte der Pädagogik dargestellt in weltgeschichtlicher Entwickelung und im organischen Zusammenhange mit dem Culturleben der Völker. 4 Bde. A. u. d. T.: Die Geschichte der Pädagogik von Pestalozzi bis zur Gegenwart. 2. Aufl., besorgt durch Dr. Wichard Lange. Cöthen, Schettler. 1867. 3 Thlr.

Schneider, K. Rousseau und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und auf französischem Boden. Zwei Vorträge. Bromberg, Carow. 1/4 Thlr.

Seydel, R. Christian Hermann Weisse. Nekrolog, vorgetragen etc. Leipzig Breitkopf und Härtel.

Seydel, R. Logik oder Wissenschaft vom Wissen mit Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie im Umrisse dargestellt. Leipzig, Breitkopf. 1 Thlr.

Sigwart, Chrph. Spinoza's neüentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht. Gotha, Besser. 2/3 Thlr.

Splittgerber, Frz. Schlaf und Tod, nebst den damit zusammenhängenden Erscheinungen des Seelenlebens. Eine psychologisch-apologet. Erörterung des Schlaf- und Traumlebens etc. Halle, Fricke. 2 Thlr.

Stöckl, A. Professor Huber in München. Sendschreiben an einen Freund. Ein Beitrag zur Charakteristik der gegenw. Münchener Philosophie und philos. Polemik. Mainz, Kirchheim. 7 1/2 Sgr.

Stöckl, A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 2. Bd., 2. Abth. und 3. Bd. Mainz, Kirchheim. 2 2/3 Thlr. und 3 Thlr.

Taine, H. Philosophie der Kunst. Autoris. deutsche Uebersetzung. Paris und Leipzig, Jung-Treuttel. 1 Thlr.

Taubert, Aem. De animae humanae cognoscendi, sentiendi, cupiendi facultatibus. Dissertatio inauguralis. Berlin, Dümmler. $^1/_3$ Thlr.

Teichmüller, G. Aristotelische Forschungen. I. A. u. d. T.: Beiträge zur Erklärung der Poëtik des Aristoteles. Halle 1867, Barthel. $1^5/_6$ Thlr.

Ueberweg, F. Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil. Die patristische und scholastische Zeit. Dritter Theil. Die Neuzeit. Berlin, Mittler u. Sohn. 3 Thlr.

Ulrici, G. Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Leipzig, T. O. Weigel. 3 Thlr. 20 Sgr.

Ulrici, G. Gott und die Natur. Zweite neubearb. Aufl. Leipzig, T. O. Weigel. 3 Thlr. 20 Sgr.

Verfasser des Wunder-Kosmos. Der Geist in d. Natur, d. Wesen d. Himmels und d. Jenseits. Kosmologisch-wissenschaftliche Beweisführung für unsere Fortdauer und unser Wiedersehen. Hamburg 1867, Ancker. 3 Thlr.

Weber, Thdr. Kant's Dualismus von Geist u. Natur aus d. J. 1766 und der des positiven Christenthums. Breslau, Aderholz. 1 Thlr.

Wecklein, N. Die Sophisten und die Sophistik nach d. Angaben Plato's. Würzburg, Stüber. 18 Sgr.

Wenig, J. B. Ueber die Freiheit der Wissenschaft. Rede etc. Innsbruck, Wagner. 6 Sgr.

Weitzel, C. Der Kunststil und seine Hauptformen, mit besonderer Beziehung auf d. dramatische Kunst. Eine kunstwissenschaftliche Studie. Stuttgart, Ebener. 1 Thlr.

Welper, E. Platon u. seine Zeit. Historisch-biographisches Lebensbild in drei Abtheil. Kassel, Jungklaus. $1\frac{1}{3}$ Thlr.

Wessenberg, H. J. v. Die Reform der deutschen Universitäten. Ein Beitrag zur Unterrichtsfrage unserer Zeit. 2. Aufl. Würzburg, Stahel. 4 Sgr.

Wilmarshof, K. Das Jenseits. Ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage. 4. Abth. Ort und Beschaffenheit des künftigen Lebens. Leipzig, Amelang. $27\frac{1}{2}$ Sgr.

Wittstock, Alb. Geschichte d. deutschen Pädagogik im Umriss. Von d. ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Leipzig, Klinghardt. 21 Sgr.

Wundt, Wilh. Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip. Ein Kapitel aus einer Philosophie der Naturwissenchaften. Erlangen, Enke. 24 Sgr.

York v. Wartenburg, Paul. Die Katharsis d. Aristoteles u. d. Oedipus Coloneus d. Sophokles. Berlin, Hertz. $\frac{1}{2}$ Thlr.

So eben kommt uns noch folgendes demnächst zu besprechende Werk zu:

Eberhard Zirngiebl, Doctor der Philosophie in München. Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Wien, 1867.

Berliner Associations-Buchdruckerei (Urbat & Gen.)

Das Reale und das Ideale.

Von

J. Bergmann.

(Erster Artikel.)

Um einen festen Gesichtspunkt zur Vergleichung, Beurtheilung und Gruppirung der philosophischen Systeme zu gewinnen, pflegt man ziemlich allgemein an das gegensätzliche Verhältniss der Begriffe des Realen und des Idealen anzuknüpfen. Der reine Realismus und der reine Idealismus bilden gleichsam die beiden Coordinaten-Achsen, auf welche alle Systeme bezogen werden. Die schöne Erscheinung einer Einigkeit der Philosophen über einen entscheidenden Punkt erwartet man jedoch auch hier vergebens. Denn nur die formale Seite jenes Begriffsverhältnisses, dass es nämlich den äussersten Gegensatz unter allen möglichen Principien der Weltauffassung bezeichne, bildet den gemeinsamen Ausgangspunkt. Von da gehen die Wege auseinander. Was unter Realem und Idealem zu verstehen sei, welche der gegebenen Systeme als vorwiegend realistisch, welche als vorwiegend idealistisch zu bezeichnen seien, darüber hat Jeder seine besondere Meinung. Man erwäge nur, welche verschiedenen Orte dem Spinozismus zugewiesen sind! Beispielshalber ist nach Schelling der Spinozismus ein Realismus, dem noch gleich dem Steine des Pygmalion die Seele, nämlich die Seele des Idealismus eingehaucht werden müsse, damit er die wahre Philosophie werde. A. Helfferich hingegen sieht in Spinoza den consequentesten Idealisten, (in seiner Schrift „Spinoza und Leibnitz oder das Wesen des Idealismus und Realismus"); denn „geschlossene Einheit, unendliches Sein, unabweisbare Nothwendigkeit sind die Begriffe des extremen Idealismus" und „selbstständiges Leben, organisirende Zweckthätigkeit und schöpferische Freiheit sind die Mächte des consequenten Realismus." Trendelenburg, der den Gegensatz des Realen und Idealen in seiner schärfsten Fassung mit demjenigen der todten Kraft und des bewussten Gedankens identificirt, mithin unendliches Sein und unabweisbare Nothwendigkeit für den Realismus, selbstständiges Leben, organisirende Zweckthätigkeit und schöpferische Freiheit für den Idealismus charakteristisch finden muss, — Trendelenburg fasst den

Spinozismus als eine ebenso ursprüngliche und entschiedene Richtung, wie den extremen Realismus und den extremen Idealismus. Nämlich „entweder steht die Kraft vor dem Gedanken, so dass der Gedanke nicht das ursprüngliche ist, sondern Ergebniss, Product und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor der Kraft, so dass die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluss des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in unserer Ansicht", welch letzterer Fall eben im Spinozismus wirklich geworden ist. (Trendelenburg, über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme, im 2. Bande der historischen Beiträge zur Philosophie).

Ist es richtig, worüber man ziemlich allgemein einverstanden zu sein scheint: dass es eine Beziehung zweier Grundbegriffe giebt, in deren Deutung die philosophischen Systeme ihr innerstes Wesen offenbaren, so ist zu erwarten, dass dieselben schon durch die Idee der Philosophie eingeführt werden. Nur wenn die Aufgabe der Philosophie darin besteht, die in einander greifenden Thätigkeiten zweier Principien aus dem Wesen derselben zu verstehen und in systematischer Gliederung klar vor Augen zu legen, kann es die Deutung eines Begriffsverhältnisses sein, worin sich der Grundzug eines Systemes ausprägt. Wenn also die Begriffe des Realen und des Idealen formell diese Bedeutung letzter Principien haben, so kann der Uebergang zu ihrer materialen Bedeutung nur unter Führung der Idee der Philosophie mit innerer Nothwendigkeit bewerkstelligt werden. Um aber die Idee der Philosophie zu ergreifen, ist es nothwendig, den Begriff des Wissens zu erschliessen. Denn damit muss die Philosophie beginnen, dass sie sich aus dem Begriffe des Wissens selbst ihren Gegenstand bestimmt.

Zwar will die Philosophie gleich allen Wissenschaften die gegebene wirkliche Welt erforschen, und braucht somit ihr Arbeitsfeld nicht erst zu suchen. Aber nicht die Dinge, auf welche sich eine Wissenschaft bezieht, sondern das Verhältniss derselben zu dem Gesichtspunkte, unter welchem sie betrachtet werden sollen, ist der Gegenstand derselben zu nennen. Wir müssten sonst die Wissenschaften eintheilen in eine Wissenschaft von der Sonne, eine vom Monde, eine von der Erde u. s. w., und etwa die Erde stückweise an Theilwissenschaften vertheilen. Was eine Wissenschaft von den Dingen wissen will, welche Fragen sie an dieselben richtet, darauf kommt es an. Und dadurch unterscheidet sich — wie

wohl als allgemein zugestanden angenommen werden darf, und wie schon die Thatsache der Meinungsverschiedenheit über den Gegenstand der Philosophie beweist — die Philosophie von den übrigen Wissenschaften, dass sie diesen ihren Gesichtspunkt sich nicht durch die Dinge und die Organisation des Verstandes unmittelbar aufdringen lässt, sondern denselben suchen, sich frei zu ihm emporheben muss. Dazu aber hat sie sich in den Begriffe des Wissens zu vertiefen und nach demselben zu bemessen, welche Aufgabe ihr das nicht-wissenschaftliche und das fachwissenschaftliche Wissen noch übrig lassen.

Gleich dieser erste Schritt im Gebiete der Philosophie trifft auf ein Hinderniss. Die Frage nach dem Begriffe des Wissens ist bereits selbst eine philosophische und giebt diesen ihren Charakter darin kund, dass es nicht ein empirischer, durch Abstraction aus dem vorhandenen Wissen gewonnener Begriff ist, um den es sich handelt, sondern ein Normal-Begriff, welcher als Maass an das vorhandene Wissen gelegt werden soll. Um zu erkennen, welches das Ziel alles Wissens sei, genügt es natürlich nicht, die bereits thatsächlich gesetzten Ziele zusammenzufassen; denn eben ob die Gesammtheit dieser Ziele dem Ideale des Wissens entspreche, ist die Frage. Woher aber sollen wir einen solchen Normalbegriff nehmen? Besitzen wir ihn *a priori*, oder können wir ihn aus dem Nichts hervorzaubern? In gewissem Sinne besitzen wir ihn allerdings *a priori*, nämlich zwar nicht als abstracte Erkenntniss, wohl aber als lebendiges Princip unseres Verstandes, welches das Denken über die Sinneserkenntniss hinaustreibt, — gleichsam als Kunsttrieb des theoretischen Geistes. Die Erziehung des Geistes durch diese Macht hat wie alle Erziehung das Ziel, sich selbst überflüssig zu machen und durch die freie Selbstbestimmung des Geistes zu ersetzen. Es kommt also darauf an, das bisher unbewusste Princip des wissenschaftlichen Forschens zum Bewusstsein zu erheben. Wird nun hier die Frage wiederholt, wie dieses anzufangen sei, so ist zu antworten, dass aus der blossen Absicht die That unmittelbar hervorspringe.

Denn in der Einsicht, dass statt der Dinge in ihrer gegebenen sinnlichen Bestimmtheit der Gesichtspunkt, unter welchem dieselben betrachtet werden sollen, das Wesentliche für die Wissenschaft ist; in der Einsicht, dass eine innere Nothwendigkeit das Denken über die Wahrnehmung hinaustreibt und dem Wahrnehmungsstoffe ein edleres, der Vernunft gleichartiges Element einzu-

bilden gebietet, haben wir bereits die Gesammtaufgabe der Wissenschaft erfasst. Die sinnliche Bestimmtheit der Dinge bildet nicht den einzigen Inhalt des Wissens, vielmehr tritt dieselbe nur insofern in die Wissenschaft ein, als sich darin ein Höheres — Uebersinnliches, Vernünftiges — ausprägt. Also besteht das Wissen in der Durchdringung zweier Momente, und die letzte Aufgabe der Wissenschaft überhaupt ist die volle Verzehrung des aus der Sinnlichkeit zuströmenden Momentes durch das der Vernunft innewohnende. Schon hier scheint es erlaubt, diese Momente (oder Elemente, oder Factoren) mit den Namen des Realen und Idealen zu bezeichnen. Denn zu dieser Bezeichnung berechtigt sowohl die nächste Bedeutung der Worte Reales und Ideales — das Dingliche und das Gedankliche — als auch eine allgemeine Uebersicht über die Wendungen, welche ihre Bedeutung im Laufe der Geschicte genommen hat.

Wir beziehen unsere Vorstellungen und Begriffe auf ausser uns seiende, unabhängig von unserem Erkennen existirende Objecte. In der sinnlichen Wahrnehmung meinen wir sogar, dass der Inhalt unseres Bewusstseins und die sinnlichen Dinge schlechthin dasselbe seien. Diese Voraussetzung muss hier ganz fallen gelassen werden. Wie sich die beiden Elemente des Erkennens zum wirklichen Dasein verhalten, ob beide oder nur eines derselben oder gar keines derselben eine Bedeutung ausserhalb unseres Bewusstseins beanspruchen dürfen, muss vollständig dahin gestellt bleiben. Nur als Elemente des Bewusstseins-Inhaltes können das Reale und das Ideale hier in Betracht kommen.

Die Worte Reales und Ideales bezeichnen mir also zwei Seiten derselben einen, im sinnlichen und begrifflichen Bewusstsein sich ausbreitenden Welt, das Reale nämlich dieselbe, insoweit ich sie unmittelbar in der sinnlichen Wahrnehmung erkenne, das Ideale, insoweit sie mir Gegenstand des Begriffes und Gedankens ist. Vielfach setzt man dem Gegensatze des Realen und Idealen, insofern sich an ihn der grösste Gegensatz in der Weltauffassung knüpft, denjenigen von Denken und Sein (oder Seiendem) gleich. So Trendelenburg in der erwähnten Abhandlung. Diesen Gegensatz findet Trendelenburg alsdann am schärfsten ausgeprägt als denjenigen von blinder Kraft und bewusstem Gedanken. Hiervon weicht die oben bezeichnete Auffassung entschieden ab. Denn auch die blinde Kraft ist nach derselben ein Ideales. Die blinde Kraft wird nicht durch blosse Wahrnehmung erkannt; man sieht sie nicht und fühlt sie nicht, man

schliesst ihr Dasein. Der Verstand fordert die Einheit des idealen Gesetzes und der demselben unterworfenen realen Dinge und macht so das allgemeine Gesetz zur Kraft in den Einzelnen. Der bewusste Gedanke mag zwar die dem Realen entlegenste Gestalt des Idealen sein; da aber zunächst ganz unverstanden bleiben muss, wie aus dem scharfen Gegensatze des Realen und Idealen durch Theilung der Glieder oder des einen Gliedes ein noch schärferer herausgehoben werden kann, so scheint es nicht gerathen, auf einen solchen empirisch gefundenen die Beurtheilung der philosophischen Systeme zu gründen. Das Missliche solchen Verfahrens tritt auffallend in der Anwendung hervor, welche Trendelenburgs Princip auf die Hegel'sche Philosophie findet und finden muss. Danach befinden sich nämlich die beiden äussersten Seiten der Hegel'schen Schule, obwohl Seiten derselben Schule, in dem grössten aller möglichen Gegensätze in der Philosophie; die eine Seite stellt den Gedanken vor die Kräfte, die andere die Kräfte vor den Gedanken. Dass beide Seiten der Schule die absolute Macht des Begriffes anerkennen, somit absoluten Idealismus lehren, erscheint auf diese Weise als etwas Unwesentliches. — Auch mit dem Gegensatze des Subjectiven und Objectiven wird der des Realen und Idealen vielfach gleichgestellt. Wird wie gebräuchlich unter Objectivem der Gegenstand des Erkennens, insofern er unabhängig von dem Erkennenden existirt, unter Subjectivem der Gegenstand des Erkennens als im Bewusstsein schwebender und mit den Bestimmungen desselben behafteter verstanden, so muss, wie schon bemerkt, die Beziehung dieser Begriffe auf die des Realen und des Idealen hier noch dahin gestellt bleiben. Es wird sich aber im Folgenden zeigen, dass die gewöhnliche Auffassung dieser Beziehung — die Identificirung des Realen und des Objectiven, des Idealen und des Subjectiven — umgekehrt werden muss. Am nächsten möchte der Aristotelische Gegensatz von Stoff und Form demjenigen des Realen und Idealen in der angegebenen Bedeutung kommen, ja wohl ganz mit ihm zusammenfallen. Es genüge hier daran zu erinnern, dass Platon die Objecte eintheilt in ein νοητὸν γένος und ein ὁρατὸν γένος (de rep. VII, p. 534), ohne zum Begriffe einer einheitlichen Durchdringung derselben zu gelangen (obwohl in der weitern Eintheilung des νοητὸν γένος in die ἰδέαι und die μαθηματικά, des ὁρατὸν γένος in die σώματα und die εἰκόνες bereits eine Vermittelung des Gegensatzes angedeutet ist), und dass dann Aristoteles die einheitliche Durchdringung beider in

der einen natürlichen Welt fordernd das ὁρατὸν γένος als Stoff oder Substrat, das νοητὸν γένος als Form und Wesen fasst.

Ich habe noch nachzuweisen, dass in der Auffassung des Verhältnisses der Begriffe des Realen und Idealen in der angegebenen Bedeutung der letzte Unterschied der philosophischen Systeme (wie Trendelenburg sich treffend ausdrückt) zu suchen sei, und zu dem Ende die obige auf den Begriff der Philosophie zielende Betrachtung fortzuführen.

Die Wissenschaft will die thatsächliche Einheit des Realen nnd des Idealen begreifen. Erreichen nun die nicht-philosophischen Wissenschaften, welche sämmtlich (vielleicht mit Ausnahme der Mathematik, worüber später ein Mehreres) darin übereinkommen, dass sie in einem gegebenen Realen an der Hand der Erfahrung durch Abstraction und Induction ein in demselben sich darstellendes und ausprägendes Ideales suchen, das letzte Ziel der Wissenschaft, oder auch ist Hoffnung vorhanden, dass sie es jemals erreichen werden, oder auch nur, dass sie sich ihm wie die Asymptote der Curve ins Unendliche unendlich nähern werden? Es ist offenbar, dass das empirische Verfahren zu keiner adäquaten, objectiven Erkenntniss der Dinge gelangen kann. Denn so lange nicht begriffen ist, wie Reales und Ideales überhaupt, statt sich schlechthin auszuschliessen, sich gegenseitig fordern und einheitlich durchdringen, muss auch die Einheit beider in einem bestimmten Kreise des Daseins ein Verborgenes bleiben. Zwar postulirt der Verstand, das Ideale und das Reale, in welchem dasselbe erkannt ist, sollen eins sein, aber über die Natur dieser postulirten Einheit fehlt ihm jegliche Vorstellung. Das Ideale ist ein Allgemeines, das Reale ein Einzelnes; wie kann aber ein Allgemeines die Bestimmtheit eines Einzelnen ausmachen, da doch das Einzelne eben durch seine unterschiedliche Bestimmtheit Einzelnes ist? So entdeckt die Wissenschaft das Gesetz der Gravitation, und nach einer inneren Denknothwendigkeit wird gesagt, dass dieses Gesetz nicht wie ein fremder Machtspruch über den Dingen, welche ihm gehorchen, schwebe, sondern aus dem Wesen dieser Dinge selbst fliesse, dass die Dinge in der Gravitation ihrer eigenen Natur folgen. Den Dingen wird daher als gemeinsame Eigenschaft die Anziehungskraft zugeschrieben. Wie soll ich mir aber die Einheit dieser Eigenschaft mit dem Dinge, deren Eigenschaft sie ist, denken, wie das Zusammen dieser allen Dingen gemeinsamen Eigenschaft mit den Eigenschaften, wodurch sich die-

selben von einander unterscheiden? Die Mechanik wird in alle Ewigkeit die Antwort schuldig bleiben.

Es bedarf also einer Wissenschaft, welche von aller gegebenen Bestimmtheit des Realen abstrahirend die Einheit des Realen und Idealen überhaupt zu ihrem Probleme macht, und dann ihre Resultate dazu verwendet, die besonderen Wissenschaften über ihre natürlichen Schranken hinauszuführen, — der Philosophie. — Eine kurze Betrachtung mag diesem Begriffe einen schärferen Ausdruck geben.

Real wurde die Welt genannt, insofern sie uns ihre Anerkennung in der sinnlichen Wahrnehmung aufzwingt, ideal, insofern sie ein der sinnlichen Wahrnehmung Verborgenes dem begrifflichen Denken offenbart. Woran er unter Realem zu denken habe, weiss also Jeder, denn Jedem liegt das Gebiet des Realen offen vor den Sinnen. Anders scheint es sich mit dem Idealen zu verhalten, denn da dasselbe im Realen gesucht wird, so hat es dieses zur Voraussetzung und kann nur in Beziehung zu ihm angegeben werden, und zwar ist diese Beziehung eine Negation: das Ideale ist das nicht Reale. Allein eine nähere Betrachtung zeigt, dass mit demselben Rechte das Ideale als der positive und das Reale als der negative Begriff betrachtet werden kann, dass aber in Wahrheit Position und Negation weder auf die eine noch auf die andere Weise einen richtigen Ausdruck dieses Verhältnisses geben, dass vielmehr das Reale und Ideale sich gegenseitig zur Voraussetzung haben, so dass kein Reales ohne ein Ideales und kein Ideales ohne ein Reales gedacht werden kann. „Das absolut Reale ist auch das absolut Ideale“ lehrte Schelling. Zu einem ähnlich lautenden Satze führt mit Nothwendigkeit die vorstehende Betrachtung, zu dem Satze: „Das Reale als solches ist das absolut Ideale.“

Es ist nämlich zwar richtig, dass wir unmittelbar eine positive Vorstellung von den Dingen haben, welche wir unter den Begriff des Realen befassen müssen, keineswegs aber haben wir darum einen positiven Begriff des Realen selbst. Befassen wir eine Reihe von Dingen unter einen allgemeinen Begriff, so drücken wir ein allen diesen Dingen Gemeinsames aus. Welches ist nun das allen Dingen Gemeinsame, um desswillen wir sie real nennen? Es ist ihre Unmittelbarkeit für die Erkenntniss. Aber nehmen wir diese Unmittelbarkeit selbst wahr, und zwar als ein allen realen Dingen Gemeinsames? Ist nicht vielmehr das Bewusstsein derselben ein

Resultat des begrifflichen Denkens? Und wollen wir nun angeben, was Reales, was Unmittelbarkeit heisse, welche Antwort bleibt uns ausser der, dass das Reale nicht Ideales, das Unmittelbare nicht Mittelbares sei?

Ferner, könnten wir positiv angeben, worin die Realität bestehe, was das allen Dingen Gemeinsame sei, um desswillen wir sie real nennen, so ist klar, dass dieses Wissen das Wissen des absolut Idealen wäre. Denn es wäre ein rein begriffliches Wissen, ein Wissen, in welchem von aller sinnlichen Bestimmtheit der Dinge abstrahirt wäre. Das Reale als solches bedeutet den Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung nach Abzug alles dessen, was an ihm wahrgenommen werden kann. Was aber nach Abzug alles Wahrnehmungsinhaltes noch von der Welt ausgesagt werden kann, ist auch das rein Begriffliche, das absolut Ideale.

Der Begriff der Philosophie oder vielmehr der Metaphysik als der philosophischen Grundwissenschaft (deren Anwendung zur Weiterführung der empirischen Wissenschaften die übrigen philosophischen Disciplinen ausmacht) kann nunmehr dahin angegeben werden, dass sie die Wissenschaft des Realen als solchen oder des rein Idealen sei (des ὂν ᾗ ὄν). Die empirischen Wissenschaften ergreifen das Reale in seiner gegebenen Bestimmtheit und suchen in ihm, indem sie es unter einem besonderen Gesichtspunkte betrachten, ein besonderes Ideales; die Metaphysik abstrahirt von aller gegebenen Bestimmtheit und wendet sich an das Reale als solches mit der Frage, was von ihm gelten müsse rein um desswillen, weil es Reales sei. Das Reale als solches ist das Ding als solches, das Ding als solches ein Etwas-seiendes überhaupt. Also der Begriff des Dinges oder des Etwas-seienden ist der Gegenstand der Metaphysik und der Inbegriff dessen, was auf Grund seines Begriffes von diesem Gegenstande ausgesagt werden muss — d. i. der Inbegriff der reinen Denknothwendigkeit, denn es ist keine gegebene Bestimmtheit da, welche in die Denknothwendigkeit einträte und an welcher dieselbe sich in besonderer Gestaltung entwickelte — macht den Inhalt der Metaphysik aus.

Im metaphysischen Wissen durchdringen sich nicht mehr zwei Elemente. Es ist ein rein begriffliches Wissen. Denn indem an die Stelle eines in seiner sinnlichen Bestimmtheit gegebenen Realen das Reale als solches gesetzt wird, wird ein Begriff zum Gegenstande der Wissenschaft gemacht. Während darum im empirischen Wissen der Gegenstand mit dem, was von ihm erkannt ist, nicht

einerlei ist, während sich in ihm die sinnliche Vorstellung und der Gedanke gegenüberstehen, obwohl ihre Einheit postulirt wird, ist im metaphysischen Wissen der Begriff des Gegenstandes der Gegenstand selbst. Während in der empirischen Forschung die Nothwendigkeit, welche dem Denken aus seinem Gegenstande, und diejenige, welche ihm aus sich selbst zufliesst, nicht zusammenfallen, und daher die Prüfung der Wahrheit zwei Seiten ins Auge fassen muss, die Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst und diejenige mit dem Gegenstande, decken sich in der Metaphysik Form und Inhalt vollständig.

So wäre zwar die Bedeutung des in Rede stehenden Begriffsverhältnisses für die philosophische Weltauffassung klar, aber in welches Gewebe von Schwierigkeiten und Widersprüchen verwickelt diese Ansicht! Das angegebene Problem in seiner ganzen Schwere zu erfassen, ist es nöthig, die verschiedenen Seiten im Verhältnisse des Realen und Idealen hervorzukehren und damit das Verhältniss des Bewusstseins-Inhaltes zum wirklichen Dasein zu berühren. Solcher Seiten ergeben sich naturgemäss zwei, indem die beiden Momente entweder in ihrer Beziehung auf das erkennende Subject, in dessen Bewusstsein sie zusammentreten, oder in ihrer directen Beziehung auf einander betrachtet werden. Nach der ersten Seite erhalten wir das Verhältniss des Subjectiven und Objectiven (vergl. S. 101), nach der andern das des Zufälligen-Einzelnen und des Nothwendigen-Allgemeinen.

Das Reale ist das Subjective, das Ideale das Objective. Wie paradox dieser Satz auch klingen mag, so ist er doch unabweisbar und in Wahrheit auch von der Wissenschaft allgemein anerkannt. Real wurde die Welt genannt, insoweit sie Object der sinnlichen Wahrnehmung sein kann, ideal, insoweit sie im begrifflichen Denken erkennbar ist. Die sinnliche Wahrnehmung nun ist ein unmittelbares, unbegründetes und unfreies Erkennen. Wir haben den ganzen Kreis von Vorstellungen, in welchem wir uns wahrnehmend bewegen, ohne ihn erworben zu haben, er ist unmittelbar mit dem Bewusstsein verknüpft und kann gar nicht als aus demselben gelöst vorgestellt werden, er gehört also in seinem Beharren wie in seinem Wechsel zu uns als eine bestimmte Gestaltung unseres Bewusstseins, und kein Wahrnehmungsinhalt berechtigt uns oder macht es uns auch nur möglich, ihn ganz so, wie er wahrgenommen ist, als ein unabhängig von uns Existirendes zu setzen. Das begriffliche Erkennen ist hingegen ein vermitteltes, begründetes, freies. Nichts wird uns

hier ohne Weiteres aufgedrungen; was wir haben, haben wir erworben und dem unmittelbaren Besitze gegenüber ist es das Mächtigere, Festere und in demselben als ein Wirkliches sich Beweisende. Die Verknüpfung des begrifflich Erkannten mit dem Bewusstsein können wir lösen, weil wir sie selbst bewerkstelligt haben. Weil wir es in den Dingen suchen, muss das begrifflich Erkennbare als wirklich vorausgesetzt werden[1]. Freilich ist diese Objectivität im empirischen Wissen nur relativ, wie auch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, von der sogleich die Rede sein muss. Denn im empirischen Wissen hat das Ideale das Reale zu seiner Voraussetzung. Seine mittelbare Verknüpfung mit dem Bewusstsein geschieht auf Grund der unmittelbaren Verknüpfung des Realen (Subjectiven) mit dem Bewusstsein, und es kann daher zwar die mittelbare Verknüpfung gelöst gedacht werden, jedoch nicht, ohne das erkannte Ideale wieder darüber zu verlieren. So ist jedes Naturgesetz, weil ein begrifflich Erkanntes und nur im begrifflichen Denken zu Erkennendes, ein Ideales; es beherrscht einen Kreis der subjectiven Erscheinungen und wird in Beziehung auf diese als ein Objectives gedacht. Will man nun versuchen, das erkannte Gesetz schlechthin objectiv, durchaus unabhängig von unserem Bewusstsein zu denken, so muss man die sinnliche Erscheinung, deren Gesetz man denken will, wegen ihrer Subjectivität fortlassen, dadurch aber denkt man das Gesetz selbst weg, denn ein Gesetz, welches nicht ein Gesetz über etwas ist, ist ein Ungedanke. — Erst die Metaphysik, welche das Reale als solches, d. i. nach Abstraction von aller sinnlichen Bestimmtheit, zum Gegenstande nimmt und das rein Ideale darstellt, erreicht die absolute Objectivität. Wie es möglich sei, ein Objectives ohne Vermittelung durch ein Subjectives, also ein absolut Objectives zu ergreifen, muss vorerst dahingestellt bleiben.

---

[1]) Auch in der sinnlichen Wahrnehmung giebt es ein Suchen. Dies beweist indessen nur, dass wir zwar in der Abstraction das Reale und das Ideale, das unmittelbare unfreie und das mittelbare freie Erkennen trennen können, dass aber in Wirklichkeit Reales und Ideales sich unauflöslich durchdringen, und dass entsprechend schon im sinnlichen Erkennen eine freiere Geistesthätigkeit spielt. Es wird später erhellen, dass der Raum, die Voraussetzung der sinnlichen Wahrnehmbarkeit, den einzelnen räumlichen Gebilden gegenüber als ein Ideales gefasst werden muss. Das Suchen in der sinnlichen Wahrnehmung, die Möglichkeit ins Unendliche hinauszuschweifen, ist es übrigens, entsprechend den obigen Bemerkungen, worauf sich die unmittelbare Gewissheit der wirklichen Existenz der Aussenwelt hauptsächlich stützt.

Das Reale ist zweitens das Einzelne und Zufällige, das Ideale das Allgemeine und Nothwendige. Einzelheit und Zufälligkeit, wie Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind untrennbare Begriffe; das Einzelne ist als solches ein Zufälliges, das Allgemeine ein Nothwendiges, und umgekehrt. Diese Seite des Begriffsverhältnisses drückt die directe Beziehung zwischen dem Realen und Idealen, unabhängig von der Betheiligung des erkennenden Subjectes aus. Denn in dieser directen Beziehung ist das Ideale das sich im Realen Ausprägende, es Formende und Bestimmende; es stellt sich dar als das Gesetz, welches am Realen seine Herrschaft ausübt. Eben dieses Verhältniss drücken aber die Begriffe des Einzelnen und des Allgemeinen, des Zufälligen und des Nothwendigen aus. Wie nur ein relativ Objectives, so ist es auch nur ein relativ Allgemeines und ein relativ Nothwendiges, was die empirische Wissenschaft erreichen kann. Nur der Metaphysik öffnet sich das Absolute.

Wie nun das Reale und das Ideale, so sind auch das Subjective und das Objective, das Einzeln-Zufällige und das Allgemein-Nothwendige keine sich ausschliessenden Gegensätze, vielmehr fordert das eine Glied das andere und kann nur in einheitlicher Durchdringung mit demselben gedacht werden. Kein Reales ist denkbar ohne ein Ideales, denn eben das, was das Reale zum Realen macht, ist das Ideale (s. S. 104). Ebenso ist das Subjective nur unter Voraussetzung eines Objectiven denkbar, denn der Charakter der Dinge, der ihre Subjectivität ausmacht[1]), ist selbst nicht wie die sinnlichen Qualitäten unmittelbar und unauflöslich mit dem Bewusstsein verknüpft, sondern kann nur durch freies Erkennen ins Bewusstsein aufgenommen werden. So hat endlich auch das Einzelne und Zufällige das Allgemeine und Nothwendige zur Voraussetzung, die Einzelheit und die Zufälligkeit selbst sind ein durch alle Einzelnen und Zufälligen sich hindurchziehendes Allgemeines und Nothwendiges. Das Ideale ist demnach zu fassen als die Form des Realen, in der dessen Möglichkeit beruht, entsprechend das Objective als die Form der Subjectivität, das Allgemeine und Nothwendige als die Form der Einzelheit und Zufälligkeit.

Man kann nicht wohl umhin, bei diesem Begriffsverhältnisse an Raum und Zeit zu denken oder, mit einem Worte, an den beharrenden Raum. Die empirische Wissenschaft setzt die Objecti-

[1]) Nach Kant die Form der Erscheinung. „Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann“ u. s. w. (Kr. d. r. V. R. S. 32).

vität von Raum und Zeit voraus und sucht darum in erster Linie, ja heut zu Tage vielfach ausschliesslich, die objectiven Gründe der subjectiven Sinneserscheinungen in mathematischen und mechanischen Verhältnissen. Raum und Zeit sind ferner die schlechthin allgemeinen Formen alles wirklichen Seins und Geschehens, ihre Verhältnisse sind nothwendige Gesetze. Aber sind denn Raum und Zeit ein Ideales? Wenn sie, wie zugegeben, die bedingenden Formen der sinnlichen Anschauung sind, so müssen sie auch schon in der sinnlichen Anschauung enthalten sein, was die Erfahrung bezeugt; sie sind, wie Kant sagt, reine Anschauungen. Das Ideale aber bedeutet uns das Object des begrifflichen Erkennens. Andererseits ist gewiss, dass Raum und Zeit in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit erst durch das Denken zum Bewusstsein gebracht werden; es ist gewiss, dass wir die räumlich-zeitlichen Verhältnisse der Dinge erfassend, bereits aus jener reinen Unmittelbarkeit des Erkennens heraustreten, welche in der Vorstellung der sinnlichen Qualitäten vorhanden ist. Wir haben es hier also mit einer Erkenntnissweise zu thun, die einerseits, obwohl in allem sinnlichen Wahrnehmen als Bedingung seiner Möglichkeit enthalten, sich doch über die starre Gebundenheit desselben erhebt, die andererseits, obwohl gleich dem begrifflichen Erkennen den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit tragend, doch unfrei am Gegebenen hängt. Es wäre falsch, aus diesem Thatbestande die Folgerung zu ziehen, dass die Unterscheidung des Realen und des Idealen als zweier Elemente des Bewusstsein-Inhaltes unzulässig sei. Dem Verstande ist diese Unterscheidung unvermeidlich, aber sie muss mit dem Bewusstsein geschehen, dass sie eine Abstraction ist. Es muss, wenn der Begriff Realität überhaupt eine Bedeutung hat, daran festgehalten werden, dass das Reale und das Ideale sich einheitlich durchdringen und dass das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Zu zeigen, wie diese Einheit in der Verschiedenheit gedacht werden kann, ist eben Sache der Metaphysik. Es widerspricht also nicht nur nicht dem bisher verfolgten Gedankengange, sondern dient sogar zu seiner Bestätigung, wenn thatsächlich eine Sphäre des Erkennens und des Daseins aufgewiesen wird, welche jede Grenzlinie zwischen Realem und Idealem im Concreten auslöscht. Nur das ist richtig, dass die Schwierigkeit der metaphysischen Aufgabe um so gewaltiger hervortritt, je näher man sie ins Auge fasst.

Obwohl später ein ausführlicheres Eingehen auf den Grundgedanken Kants geboten sein wird, empfiehlt es sich doch schon hier, einen raschen Blick auf das grossartige Werk des Reformators der Philosophie zu werfen. Bekanntlich ist die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand und dem entsprechend zweier Elemente der Erscheinungswelt eine der Grundlagen der Kritik der reinen Vernunft. Kant hält die Frage nach dem inneren Zusammenhange dieser Erkenntnissweisen und dieser Elemente für unbeantwortbar. Sinnlichkeit und Verstand mögen nach ihm zwar aus einer Wurzel stammen, dieselbe ist aber unserem Blicke verborgen. Entsprechend dieser Ansicht nimmt die Unterscheidung eine durchaus starre Form an. Wenigstens der transscendentalen Aesthetik liegt der Gedanke zu Grunde, dass ein blos sinnliches (wenn darum auch „blindes") Erkennen möglich sei (und bei den Thieren auch wohl wirklich), und dass demgemäss eine räumlich-zeitliche Welt, welcher kein begriffliches Element eingeprägt ist, denkbar sei. Ganz im Sinne dieser starren Unterscheidung geschieht es, wenn Kant Raum und Zeit als fertige Formen *a priori* im Gemüthe bereit liegen lässt, denn nur so kann der Gegensatz zwischen der Receptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes in aller Schärfe aufrecht erhalten werden. Kant erklärt es selbst einmal für einen der grössten Fortschritte in seinem Denken, dass er Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit von den Kategorien als Formen des Verstandes habe unterscheiden lernen. In der transscendentalen Logik freilich muss die Unterscheidung des Sinnlichen und des Begrifflichen wieder an Schärfe verlieren. Als Einbildungskraft wird eine Function des Verstandes eingeführt, welche bewusstlos die sinnliche Welt den Kategorien gemäss gestaltet; woraus man folgern muss, dass vor dieser Gestaltung die sinnliche Welt ein reines Chaos sei, ohne alle Beziehung auf die Kategorien, ohne eine Spur der Ordnung, welche auch in die sinnliche Auffassung erst die nöthige Festigkeit bringt. Die Frage, wie das sinnliche und das begriffliche Element sich einheitlich durchdringen können, kann nun schliesslich auch Kant nicht ganz abweisen. Sie wird in einer besonderen Gestalt behandelt in dem Abschnitte vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Die gegenwärtige Erörterung muss die Kantische Art der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, welche in Raum und Zeit das Bindeglied des Realen und Idealen verkennt und zwischen die transscendentale Aesthetik und die transscen-

dentale Logik eine unausfüllbare Kluft setzt, in Abrede stellen. Was Kant von Raum und Zeit sagt, dass sie als Formen der sinnlichen Materie deren Möglichkeit bedingen, müssen wir vom Idealen überhaupt behaupten. Denn das rein oder absolut Ideale ist, wie gezeigt, eben das, was vom Realen überhaupt gilt, mithin als allgemeines Gesetz und oberste Bedingung das unendliche Reich der realen Gestaltungen durchzieht. Ist es nun aber, da Raum und Zeit sich dem Bewusstsein als die allgemeinen Formen und Bedingungen des Daseins aufdringen, nicht geboten, dieselben für das ganze Ideale zu halten, Objectivität unserem Erkennen einzig in Beziehung auf die räumlich-zeitlichen Verhältnisse der Dinge zuzuschreiben, und Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur in den mathematischen Beziehungen zu erblicken? Wie verschiedene Stufen des Idealen denkbar seien, als deren niedrigste die reinen Anschauungsformen anzuerkennen wären; wie die höheren Stufen sich in der räumlich-zeitlichen Welt ausprägen und die Möglichkeit derselben bedingen können, gleichwie Raum und Zeit die Möglichkeit der sinnlichen Materie bedingen: muss eine Betrachtung von der Art der gegenwärtigen freilich völlig unverstanden zurücklassen. Dass aber mit Raum und Zeit das Reich des Idealen nicht beschlossen sein könne, dass mit andern Worten die Ausdehnung und die Dauer den Begriff der Materie nicht erschöpfen, das einzusehen genügt schon die Bemerkung, dass die Dinge nicht bloss räumliche Gebilde sind, dass ihnen also noch eine Bestimmung gemeinsam sein müsse, durch welche wir sie vom leeren Raume unterscheiden. Ein Verfolg dieses Gedankenganges würde zu weit in das Gebiet der Naturphilosophie führen; die Untersuchung kehre daher zu der Analyse des Begriffsverhältnisses des Realen und des Idealen zurück, um das in demselben liegende Problem in seiner ganzen Grösse zu enthüllen. Wie wenig Raum und Zeit dem Begriffe des Idealen genügen, wird sich dabei von selbst ergeben.

Als nothwendige Consequenz der Unterscheidung des Realen und des Idealen als der Elemente der sich in unserem Bewusstsein ausbreitenden Welt wurde oben der Satz aufgestellt, dass das rein Ideale oder das absolut Ideale gleich dem Realen als solchem sei. Gemäss der Unterscheidung zweier Seiten in dem in Rede stehenden Begriffsverhältnisse können diesem Satze die beiden folgenden substituirt werden: das rein Objective ist das Subjective als solches (d. i. das Subjective nach Abstraction von allem Inhalte desselben), und das schlechthin Allgemeine und Noth-

wendige ist das Einzelne und Zufällige als solches. Wie kann nun bei dieser Identität der Begriffe gleichwohl eine Differenz des Realen und Idealen, des Objectiven und des Subjectiven, des Allgemeinen Nothwendigen und des Einzelnen Zufälligen stattfinden?

Es scheint geboten, folgendermassen zu schliessen:

Als real bezeichnen wir die Welt, insofern sie in der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar erkannt wird. Indem wir aber den Begriff der Realität denken, abstrahiren wir von allem Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung, denken wir die allgemeine Form und Bedingung der sinnlich wahrnehmbaren Welt, welche selbst nicht in der sinnlichen Wahrnehmung erkannt wird. Real nennen wir also das einzelne Ding in seiner concreten Bestimmtheit und im Connexe der Gesammtheit der Dinge. Das Reale als solches ist somit nicht mehr Reales; es ist ein Abstractum, während jedes Reale ein Concretum ist. Somit widerspricht es dem Begriffe des Realen, allgemein gedacht zu werden, d. h. dieser Begriff widerspricht sich selbst. Oder:

Das Reale als solches ist einerlei mit dem Dinge als solchem. Unter Ding verstehen wir ein Etwas-seiendes überhaupt; vom Dinge als solchem kann nichts anderes ausgesagt werden, als dass es überhaupt etwas ist. Jede weitere Aussage würde über den Begriff des Dinges als solchen hinausgehen und nicht von ihm, sondern nur von diesem oder jenem Dinge gelten. Nun aber ist ein Ding, welches nicht ein bestimmtes Etwas, nicht ein dieses oder jenes Etwas, sondern Etwas überhaupt wäre, undenkbar. Eine Qualität, die nichts als Qualität wäre und so den Inhalt ihrer selbst ausmachte, ist eine Sinnlosigkeit. Also liegt im Begriffe des Dinges die Nothwendigkeit, es nicht als Ding überhaupt, sondern als bestimmtes Ding zu denken, d. h. der Begriff des Dinges widerspricht sich.

Man unterscheide dieses Verhältniss wohl von dem, welches in jedem Begriffe angetroffen wird, weil er ein Allgemeines ist. Denke ich den Begriff der Rose, so weiss ich zwar auch, dass eine Rose als solche nicht existirt, aber dieses Bewusstsein ist dem Begriffe beiläufig. Die Prädicate, welche ich im Begriffe der Rose überhaupt denke, widerstreiten sich nicht und der Begriff ist also widerspruchslos. Denke ich aber den Begriff des Dinges, so ist ihm das Bewusstsein, dass es nur concrete Dinge geben kann, nicht beiläufig, sondern dieser Gedanke macht ein inneres Prädicat des Begriffes selbst aus. Das Ding oder das Reale bedeutet eben das,

was nicht als solches, nicht *in abstracto* sondern nur *in concreto* existiren kann, und nichts anderes.

Jene Schlüsse übersehen jedoch einen wesentlichen Punkt. Wenn ich auch den Begriff des Realen als solchen nicht anders denken kann als mit dem Bewusstsein, dass es ein Reales als solches nicht geben, dass nur das Concrete existiren könne, so gehe ich doch mit diesem Gedanken nicht über den Begriff des Realen überhaupt hinaus. Ich substituire keineswegs dem Begriffe des Realen als solchen denjenigen dieses oder jenes Realen, ich denke vielmehr das in ihn aufzunehmende Prädicat Concret-sein selbst wieder abstract und bleibe somit in der Abstraction. Muss ich in dem Begriffe des Dinges als solchen den Gedanken festhalten, dass es nur Dinge mit schlechthin bestimmten Qualitäten giebt, so denke ich damit doch nicht bestimmte Qualitäten, Roth, Hart, Süss u. s. w., sondern bleibe bei dem abstracten Begriffe der Qualität. Es geschieht nichts anderes, als dass ich in den abstracten Begriff das Bewusstsein seiner Abstractheit aufnehme. Es bleibt also dabei, dass der Begriff des Realen als solchen oder des Dinges als solchen ein in sich schlechthin bestimmter Begriff ist, der keiner Ergänzung aus der Anschauung bedarf, um denkbar zu sein. Aber dieser Begriff bezieht sich auf ein ausser ihm seiendes Object und sagt von demselben aus, dass es mehr sein müsse als in ihm (diesem Begriffe) gedacht werde, dass das in ihm Gedachte nur als Form einer unbestimmt gelassenen Bestimmtheit wirklich sei. Es ist darum unrichtig, in dem Verhältnisse des Begriffes des Realen als solchen oder des Dinges als solchen zu den aus der Wahrnehmung gebildeten Begriffen bestimmter Dinge das logische Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen zu sehen. Vielmehr ist der Begriff des Dinges, ob er sich gleich auf ein schlechthin unbestimmt gelassenes Object bezieht, doch ein schlechthin bestimmter Begriff, der einer weiteren Bestimmung gar keinen Raum lässt. In jedem allgemeinen Begriffe denke ich Prädicate, die eine fernere Bestimmung zulassen, z. B. im Begriffe der Rose das Prädicat farbig, das näher bestimmt werden kann als roth oder weiss u. s. w. Das Prädicat aber, welches ich in dem Begriffe des Dinges denke, lässt eine solche Bestimmung in keiner Weise zu. Denn dieses Prädicat lautet, dass der Begriff des Dinges sich auf ein in ihm unbestimmt gelassenes Concretum beziehen müsse. Diese Beziehung aber schliesst keine verschiedenen Arten in sich, sie kann nicht auf verschiedene Weise ausgeführt werden, sie ist etwas schlecht-

hin Bestimmtes. Man versuche das Gegentheil zu denken, also dass der Begriff des Dinges oder des *Quale* überhaupt zu den Begriffen der einzelnen concreten Dinge im logischen Verhältnisse der Allgemeinheit stehe. Es würde folgen, dass wie Roth und Grün in ihrer Verschiedenheit doch dieses gemeinsam haben, dass sie Farben sind, dass so alle Qualitäten, etwa Roth, Hart, Süss, Warm darum eine gewisse Aehnlichkeit haben müssten, weil sie alle eben Qualitäten sind. Man fiele auf diese Weise in den Fehler zurück, der Qualität an sich selbst einen Inhalt zu geben, den abstracten Begriff der Qualität zu identificiren mit dem materialen Inhalte, um desswillen ein Ding als *Quale* bezeichnet wird.

Vielleicht ist es der richtige Begriff der sich an den Begriff des Etwas-seins anschliessenden metaphysischen Kategorien überhaupt, dass sie ein allen Dingen Gemeinsames und ihnen objectiv Zukommendes bezeichnen, ohne sich zu den concreten Bestimmungen, in welche sie Ordnung bringen, wie das Allgemeine zum Besonderen zu verhalten; dass sie schlechthin für sich gedacht werden müssen und doch nur in concreten Dingen wirklich sein können.

Wenn nun auf diese Weise auch der directe Widerspruch, der zunächst in dem Begriffe des Realen zu liegen schien, vermieden wird, so ist doch eine scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit, welche hier dem Idealismus entgegentritt, nicht zu verkennen. Denn das Begriffsverhältniss, welches zwischen der Kategorie und den von ihr beherrschten Dingen anerkannt werden muss, ist der Logik durchaus unbekannt. Die Consequenz des idealistischen Grundgedankens scheint hier in ihr Gegentheil hinüberzuführen. Denn nichts liegt näher, als zu sagen: Da die Kategorien sich zu den unter ihnen befassten Dingen nicht wie das Allgemeine zum Besondern verhalten; da sie gleichwohl die letzten Prädikate sind, welche die Abstraction übrig lässt, so können sie den Dingen nicht an sich zukommen, sondern nur Beziehungen derselben zu unserem Denken ausdrücken; so können sie mit anderen Worten nicht Prädicate der Dinge, sondern nur unserer Begriffe von den Dingen sein. Wirklich, wenigstens relativ wirklich (nämlich als Erscheinung im Vergleich zu unserem Wissen von ihnen als der Erscheinung der Erscheinung) sind also nur die Dinge, welche wir durch die Kategorien zu unserem Denken in Beziehung setzen. Realität und Idealität sind selbst nur solche Kategorien, die eine objective Erkenntniss der Dinge nicht vermitteln können.

Ein noch gewichtigeres Bedenken tritt der Metaphysik in der Frage nach den Mitteln, mit welchen sie ihre Aufgabe lösen will, entgegen. Der Gegenstand der Metaphysik, das Reale als solches oder das absolut Ideale, ist seinem Begriffe nach ein durch reines Denken zu Erkennendes. Form und Inhalt des metaphysischen Wissens müssen sich, wie schon oben gezeigt, vollständig decken. Das Denken ist also rein sich selbst überlassen; zu seiner innern Nothwendigkeit tritt keine andere aus dem Gegenstande fliessende erregend und ergänzend hinzu. Ist es aber nicht durch Kant erwiesen, dass man (nach Fries Ausdruck, Neue Kritik der Vernunft, I S. 201, 202) durch die Logik allein eben so wenig zu einem Erkenntnissinhalte gelangen kann, als durch ein Fernrohr allein zur Astronomie? Scheint es nicht, als solle nach Abstraction von allem Gegebenen aus der blossen Forderung „Denke!“ das System der Metaphysik hervorspringen? Mit dieser Forderung verhält es sich aber anders als mit der ihr verglichenen der Mathematik „Ziehe eine Linie“. Die Linie wird gezogen, dem Denken aber schwindelt's auf der einsamen Höhe. Ich bedarf eines Gegenstandes, über den ich denke, und wäre es auch nur die ungereimte Forderung, nichts denkend zu denken. Und was kann ich anders für einen Gegenstand haben, als eine gegebene Realität? Aus einer gegebenen Realität aber ist kein absolut Ideales zu erkennen, aus einem Einzelnen, Zufälligen und Subjectiven kein absolut Allgemeines, Nothwendiges und Objectives.

Es muss ein starkes Gegengewicht sein, welches bei dieser Sachlage das Vertrauen auf die Metaphysik erhält. Zuvörderst ist es die im Menschengeiste lebendige Idee der Wahrheit, welche die Consequenzen der entgegengesetzten Theorien zurückweist. Denn sind nur die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung so, wie sie wahrgenommen werden, wirklich (im empirischen Sinne oder im transscendentalen), betrifft alles durch Denken erworbene Wissen nur die zufällige Ordnung der Dinge in Raum und Zeit und ihre angemessenste Vertheilung in der Vorstellung, so muss aller Glanz, mit dem wir die Idee der Wahrheit zu umkleiden gewohnt sind, für leeren Schimmer erachtet werden. Müssten wir sagen: „die Welt ist nun einmal so wie sie ist, sie könnte aber eben so gut durchaus anders sein, so dass nichts von dem, was jetzt Wahrheit heisst, bliebe,“ oder: „die Welt an sich können wir gar nicht erkennen, sondern nur ihre Erscheinung, und diese ist in ihrer Form zwar an gewisse nothwendige Gesetze gebunden, aber

auch diese haben ihren Ursprung nur in der zufälligen Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens; andern erkennenden Wesen gegenüber können jene Gesetze durchaus anders sein," — was wäre solche Wahrheit anderes als eine niedrige Dienerin der Neugier und der praktischen Interessen! Man erträumt sich wohl, um solche Missachtung der Wahrheit abweisen zu können, eine göttliche Vernunft, in der sie nun um so glänzender strahlen und auch uns dereinst mit ihrem Lichte verklären soll. Dem Denker eine erbärmliche Aushülfe! Wie die Idee des Guten vom Throne gestürzt wird, wenn der Ursprung des Sittengesetzes in den Machtspruch eines gewaltigen Gottes verlegt werden, so auch die Idee des Wahren, wenn sie nur in einer göttlichen Vernunft, die mit der unsrigen nichts als den Namen gemeinsam hat, sich gründen soll.

Es ist bekannt, wie man in unserem Zeitalter den in der göttlichen Vernunft sich öffnenden Quell der Wahrheit dem Menschen zu eigen zu machen gesucht hat, theils in der Glaubensphilosophie (Jacobi nannte später Vernunft, was er früher Glauben genannt hatte), theils in dem Systeme der reinen Vernunft, welche ihrem eigenen Gesetze folgend in kühnem Fluge das Labyrinth, darin sich der „schlechte" Verstand verirrt, hinter sich lässt. Unsere Zeit zeigt wenig Neigung, weder mit der Vernunft zu „vernehmen", noch auch den Blick von der gegebenen Welt abwendend, den göttlichen Gedanken in seinem reinen Anfange zu ergreifen und bis zu seiner Selbstvollendung nachzubilden. Ich gestehe, diese Abneigung meiner Zeit zu theilen. Ich halte fest an der Zuversicht auf eine absolute, dem Menschen erreichbare Wahrheit, aber es ist der wissenschaftliche Verstand (wissenschaftlich nenne ich ihn zum Unterschiede vom sogenannten gesunden Menschenverstande), in welchem ich ihr Organ sehe.

Vom Standpunkte des wissenschaftlichen Verstandes muss die Forderung gestellt werden, dass die Einwürfe gegen den Gedanken der objectiven Wirklichkeit des Idealen widerlegt werden. Dieser Aufgabe vollständig genügen kann nur die Metaphysik selbst. Es ist ja eben das einzige Geschäft derselben, den Begriff des Realen als solchen oder des absolut Idealen den Forderungen des Verstandes gemäss zu gestalten, d. i. ihn von allem Widerspruche zu befreien. Man sehe nicht etwa einen *circulus in probando* in diesem Gange der Wissenschaft! Denn wenn auch die Idee der Metaphysik als positiver Wissenschaft auf dem Gedanken der objectiven Wirklichkeit des Idealen beruht, so wird doch im Aufbau

derselben dieser Gedanke keineswegs als bewiesen vorausgesetzt. Er ist praktische, aber nicht theoretische Voraussetzung. Sollte es wahr sein, dass die Realität oder die Dingheit keine allen Dingen gemeinsame objective Form ist, nun, so muss die Untersuchung dieses Begriffes eben zu diesem Resultate führen und die Metaphysik kaum begonnen zum Abschlusse bringen. Und umgekehrt erhellt, dass die Behauptung der Unwirklichkeit des Idealen selbst auf keine andere Weise wissenschaftlich begründet und durchgeführt werden kann, als durch eine solche Selbstverneinung der Metaphysik.

Wenn indessen auch nur eine systematische Durchführung der Metaphysik die Einwürfe gegen den Idealismus erledigen kann, so kann doch eine vorläufige Betrachtung so viel erreichen, dass die Nothwendigkeit der Metaphysik und die Gewissheit ihres Gelingens ausser Zweifel gestellt werden, zwar nicht dem Fertigen, aber dem Werdenden, denn

> Wer fertig ist, dem ist nichts recht zu machen,
> Der Werdende nimmt Alles dankbar auf.

Ein folgender Artikel wird sich mit dieser Aufgabe beschäftigen. Für diesmal nur noch die eine Bemerkung, dass die Einwürfe gegen die idealistische Metaphysik schon um deswillen nicht für so vernichtend gehalten werden dürfen, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen, weil die Metaphysik, weit entfernt sich vor ihnen zurückzuziehen, sie vielmehr selbst aufsuchen muss, da sie an ihnen ihren einzigen Gegenstand hat. Denn wären die Begriffe des Realen und des Idealen von vornherein klar und sicher gestellt, so wäre nicht abzusehen, wozu die Metaphysik noch dienen sollte. Darum ist auch der Metaphysik niemals ein grösserer Dienst geleistet worden als durch die Unterscheidung des formal Logischen und des Metaphysischen (oder, wie Kant sich ausdrückt, des Realen), auf welche die in Rede stehenden Einwürfe vorzugsweise sich gründen. Seitdem erst konnte die Metaphysik ihre richtige Bahn finden.

Die wissenschaftliche Begründung der musikalischen Intervalle durch Hauptmann und Helmholtz.

Von
Gustav Engel.

(Erster Artikel.)

Es bedarf nur einer kurzen Bemerkung, um es zu rechtfertigen, dass in einer philosophischen Zeitschrift von den grossen Fortschritten, welche die musikalische Theorie in jüngster Zeit durch Haupt-

mann und Helmholtz gemacht hat, Mittheilung gegeben wird. Nur der Erinnerung bedarf es, dass jede musikalische Aesthetik in der Erklärung der schon den alten Griechen geläufigen Intervalle, welche das Wesen aller wahrhaften Musik bilden, ihre Hauptaufgabe finden wird; denn indem auf ihnen Consonanz und Dissonanz, d. h. eben der Gegensatz, um den es sich in der ganzen Musik handelt, beruht, sind sie auch das eigentlich musikalische Object, das der philosophischen Wissenschaft vorliegt; und jedes Werk, das es unternimmt, die letzte Ursache der Intervalle und des Gegensatzes von Consonanz und Dissonanz aufzudecken, steht darum durch die Natur der Sache in einer unmittelbaren Beziehung zur Philosophie.

Ein zweiter Umstand kommt hinzu. Die beiden Männer, welche die Ueberschrift unserer Abhandlung nennt, sind Vertreter zweier entgegengesetzten Richtungen, der metaphysisch-logischen, die nach Hegels Vorgange die letzte Ursache alles Seienden, des Natürlichen wie des Geistigen, in der vernünftigen Beziehung einer zu Grunde liegenden Einheit auf sich selbst vermittelst des Widerspruchs erkennt, und der empirisch-physiologischen, die den objectiv gegebenen Stoff in seine Elemente auflöst und die Wirkung auf die Sinnesorgane zum Ausgangspunkt der Forschung macht. Dort erklärt sich Alles idealistisch, hier materialistisch; dort befinden wir uns in einer Welt, welche die zufälligen Beschränkungen und Trübungen des Ideals durch die grobe Körperlichkeit möglichst vergessen zu machen strebt; hier liegt der Kern gerade in diesen Beschränkungen und Trübungen, und es bleibt zweifelhaft, ob ohne sie viel von dem, was wir Musik nennen, übrig bleiben würde. Jeder von beiden Standpunkten ist von seinem Vertreter mit einer Meisterschaft durchgeführt worden, die in den wissenschaftlichen Kreisen schon längst die grösste Anerkennung und Bewunderung gefunden hat; und es ist vielleicht auf keinem Gebiete der Gegensatz philosophischer und naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise so scharf und vollständig ausgebildet worden, als auf diesem, das sonst in der Regel als ein Gegenstand des Specialstudiums betrachtet zu werden pflegte. Schon darum rechtfertigt sich der Wunsch, dass auch in weiteren wissenschaftlichen Kreisen dem, was sich heute innerhalb der musikalischen Forschung ereignet, Aufmerksamkeit zugewendet werde.

Die beiden Werke, auf welche sich unsere Mittheilung beziehen wird, heissen: Die Natur der Harmonik und Metrik von Moritz Hauptmann (1853), und Die Lehre von den Ton-

empfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik von Helmholtz (1863). Ehe wir dazu schreiten, das, was wir ihnen verdanken, darzulegen und zu prüfen, wird es nöthig sein, in einem kurzen Ueberblick von dem frühern Zustand der musikalischen Theorie, d. h. der wissenschaftlichen — die praktische der Compositionslehre kommt nicht in Betracht — Rechenschaft zu geben.

Merkwürdig ist es zunächst, dass wir in der Musik die Töne nur nach dem Verhältniss von Höhe und Tiefe mathematisch genau bestimmen. Ausser Höhe und Tiefe unterscheidet die Akustik Stärke und Schwäche und die Mannigfaltigkeit der Klangfarben. Nach dem, was wir durch Helmholtz über die Klangfarbe wissen, wäre auch für sie eine Gliederung nach bestimmten Zahlenverhältnissen denkbar; dass sie in Bezug auf Stärke und Schwäche des Tons durchführbar ist, unterliegt auch ohne nähere Untersuchung keinem Zweifel. Die Musik macht aber davon keinen Gebrauch. Wenn z. B. ein Sänger oder ein Instrumentalist einen Ton vom *piano* zum *forte* anschwellen lässt, so thut er dies nicht sprungweise, sondern stufenweise, und es gelingt ihm um so besser, je unmerklicher die Uebergänge sind. Wenn er dagegen von einem tiefen Ton zu einem höheren hinaufgeht (oder umgekehrt), so springt er von einer Stufe der Leiter zu der andern, und das allmälige Hinauf- oder Hinuntergleiten ist nur als Ausnahme und unter der Voraussetzung einer sehr geschmackvollen Ausführung zulässig. Jedenfalls aber müssen, selbst wenn unberechenbare Zwischenstufen leicht berührt werden, Anfang und Ende in einem der gesetzmässigen Zahlenverhältnisse zu einander stehen, was in Bezug auf das Stärkeverhältniss des niedrigsten Grades des *piano* zu dem höchsten Grade des *forte* nie und nirgends erforderlich ist; ja nicht einmal von der sinnlichen Wahrnehmung, wenn es geschähe, bemerkt werden würde. Ich mache absichtlich auf diesen Umstand aufmerksam, um es zum Bewusstsein zu bringen, dass die mathematisch-strenge Regelung von Höhe und Tiefe, zu der das sinnliche Gefühl uns hindrängt, doch wohl einen ganz besondern Grund haben könnte, und dass die blosse Möglichkeit, mathematisch bestimmt zu werden, nicht ausreicht, um die Wirklichkeit der Thatsache zu erklären.

Wenn wir nach der besondern Ursache derselben forschen, so ist zuvörderst zu erwähnen, dass Höhe und Tiefe das Grundverhältniss in der Welt des Hörbaren ist, und dass die übrigen Verschiedenheiten, Stärke und Schwäche, heller und dunkler Klang nur

eine secundäre Bedeutung haben. Denn der Ton ist nur, indem er wird; er ist ein vorübergehendes Sein. Seine Grundbestimmung ist somit die Zeitdauer. Diese aber bringt die Erscheinung von Höhe und Tiefe hervor. Allerdings zwar kann ein hoher Ton mit seinen schnellen, kurz dauernden Schwingungen länger erklingen, als ein tiefer; darauf aber kommt es nicht an, sondern auf die ursprüngliche objective Zeitdauer; nun empfängt aber das Ohr bei zwei Tönen von verschiedener Höhe, die gleich lange erklingen, durch den höhern eine grössere Zahl von Tonstössen, als durch den tiefern; der hohe Ton, d. h. die einzelne Schwingung desselben, hat also eine kürzere Zeitdauer, als der tiefe.

Schon hieraus möchte es sich rechtfertigen, dass in der künstlerischen Bearbeitung der Gehörsobjecte das Verhältniss von Höhe und Tiefe besonders berücksichtigt wird; die genaue mathematische Regelung würde aber noch nicht dadurch erklärt sein. Es wird sich später ergeben, dass der Versuch, Töne von verschiedener Höhe gleichzeitig erklingen zu lassen, d. h. Harmonieen zu bilden, zu den bestimmten Zahlenverhältnissen führt. Wenn trotzdem Völker, welche die Harmonie nicht kannten, zu der diatonischen Tonleiter hingeführt worden sind, so ist erstens darauf zu bemerken, dass auch in der Melodie eine Vorahnung der Harmonie enthalten sein kann; zweitens, dass eben diese Völker, z. B. die Griechen, die Araber, die so gefundenen Tonverhältnisse nicht festhielten, sondern durch weitere Theilung, deren Grund wir nur als einen mechanischen betrachten können, zu Drittel- und Vierteltönen hingetrieben wurden, dass also auch hieraus erhellt, wie eine zwingende Nothwendigkeit für das heute gültige Tonsystem nur in und mit der Harmonie vorhanden ist.

Die Hauptintervalle der modernen Musik sind bekanntlich die Octave, Quint, Quart, grosse und kleine Terz, grosse und kleine Sexte. Ihnen entsprechen die Zahlenverhältnisse 1:2, 2:3, 3:4, 4:5, 5:6, 3:5, 5:8.

Die frühere Theorie hat zwei verschiedene Wege eingeschlagen, um die Erscheinung, dass an diesen Intervallen und dem Zusammenklang derselben das Ohr Befriedigung findet, zu begründen, indem sie theils auf das Ansich einfacher Zahlenverhältnisse zurückging, theils auf eine von der Natur gegebene Klangerscheinung, die sogenannte Naturharmonie, sich berief. Auch die neuesten musikalischen Theoretiker, Hauptmann und Helmholtz, sind im Grunde nur als Fortsetzer dieser beiden Richtungen zu betrachten.

Die Vertreter der erstern Richtung sagten also, wie z. B. Leibnitz und Euler, die musikalische Empfindung sei ein unbewusstes Rechnen, und das Gehör finde mehr Wohlgefallen an den einfachen, leicht übersehbaren Verhältnissen 1:2, 2:3, 3:4 u. s. w., als an den complicirteren.

Mit dieser Erklärung gaben sie nicht das, was das musikalische Gefühl verlangt. Denn sie erreichten nicht den Gegensatz von Consonanz und Dissonanz, sondern nur ein Mehr oder Weniger in dem Uebergang von Consonanz und Dissonanz. Ihnen fehlte sowohl der absolute Gegensatz, den die Octave zu allen andern Intervallen bildet, indem sie den Eindruck der vollen Einheit mit dem Grundton hervorbringt, als der Gegensatz, in dem sich die consonanten Intervalle, die Quint und Quart, die Terz und Sext zu den dissonanten, der Secunde und Septime zumal, befinden. Die Quint ist nach jener Theorie nur consonirender oder weniger dissonirend — denn man kann in der That beides sagen — als die Secunde oder Septime. Das Ohr macht aber einen ganz bestimmten, qualitativen Unterschied, und dafür fehlt die Erklärung. Eben so wenig vermochten sie die sogenannte temperirte Stimmung, die in unserer Musik herrschend geworden ist, zu rechtfertigen. Diese temperirte Stimmung beruht bekanntlich darauf, dass alle Intervalle mit Ausnahme der Octave, die einen mehr die andern weniger, mit einer gewissen Abweichung von der mathematischen Reinheit gestimmt werden. Ein auf reinen Intervallen beruhendes Tonsystem würde nämlich in's Unendliche verlaufen. Nehmen wir irgend einen beliebigen Ton und bilden von diesem Octave und Quint. Die weiteren Töne, die sich unter dieser Voraussetzung bilden lassen, sind abgesehen von den höheren Octaven des Grundtons und von den Octaven der Quint, die Quinten der Quint. Das Verhältniss 2 : 3 kann also fortgesetzt werden: $4^1/_2$, $6^1/_4$ u. s. f. Es ergeben sich somit zwei Zahlenreihen, die aus dem Octav-Verhältniss und die aus dem Quint-Verhältniss entspringende, 1, 2, 4, 8 u. s. w., 2, 3, $4^1/_2$, $6^1/_4$ u. s. w. Diese Zahlenreihen treffen, in's Unendliche fortgesetzt, nie in einem Ton wieder zusammen. Die Möglichkeit eines begrenzten Tonsystems beruht somit darauf, dass diese Uebereinstimmung der absoluten Reinheit zum Trotz durchgesetzt wird, und zwar geschieht dies durch eine kleine Vertiefung der Quinte, die von dem musikalischen Gehör nicht übel empfunden wird; dadurch wird die zwölfte Quinte dem Grundton oder einer seiner höhern Octaven gleich, und es bildet sich so

das moderne System von zwölf Tönen innerhalb des Umfangs der Octave. In ähnlicher Weise werden die übrigen Intervalle nicht rein genommen, sondern statt der reinen die ihnen zunächstliegenden, z. B. statt der reinen grossen Terz (4 : 5) die vierte Quint, die statt dessen 4 : 5 $^{1}/_{16}$ lautet. Wie in der menschlichen Gesellschaft die Einzelnen ihren Willen nicht unbedingt durchsetzen können, sondern sich nach einander temperiren müssen, damit ein harmonisches Ganze zu Stande komme, so müssen auch die musikalischen Intervalle ihren Eigenwillen beschränken um des Ganzen willen: das ist die temperirte Stimmung. Nach der herkömmlichen mathematischen Theorie bleibt dies nun unbegreiflich. Denn wenn ich statt des Verhältnisses 200 : 300, das eine reine Quint giebt, 200 : 299 höre, so ist dies so unübersichtlich und verworren, wie es nicht schlimmer gedacht werden kann. Das Letztere muss also auf irgend eine Weise in unserer Empfindung für das Erstere gelten können, und dafür giebt die mathematische Theorie keine Erklärung.

Die andere Begründung der modernen Musik wurde in der Naturharmonie gesucht, d. h. in der Erscheinung, dass man mitunter mit einem gegebenen Ton eine Anzahl höherer Töne mitklingen hört, die daher mitklingende Töne, Obertöne, Partialtöne genannt werden. Bemerkenswerth war dabei, dass diese Töne, soweit sie vorzugsweise zu Gehör kommen, mit dem Grundton einen reinen Durdreiklang bildeten. Man hört nämlich als solche mitklingende Töne: 1) die höhere Octave, 2) die Duodecime, die Quinte der Octave, 3) die zweithöhere Octave, 4) die grosse Terz derselben, 5) die Octave der Duodecime, also den Grundton in zweimaliger Verdoppelung, die Quint und ihre Octave, die grosse Terz. Diese Töne bilden die Zahlenprogression: 1, 2, 3, 4, 5, 6, d. h. wenn der erste Ton 100 Schwingungen macht, so verbinden sich mit ihm Töne von 200, 300, 400, 500, 600 Schwingungen in der Secunde. Diese Art von Erklärung hat zunächst den leicht erkennbaren Mangel, dass sie uns auf ein von der Natur Gegebenes wie auf ein höheres Gesetz verweist, dem die menschliche Ohnmacht sich zu beugen und nach dessen vernünftiger Bedeutung sie nicht weiter zu forschen habe; glücklicherweise aber löst sie sich in sich selbst auf durch die ebenfalls leicht wahrnehmbare Thatsache, dass eben jene Naturharmonie, auf die sie sich beruft, nicht blos aus den sechs vorher erwähnten Tönen besteht, sondern dass man bei aufmerksamerem Hören noch eine Anzahl höherer Töne

entdeckt. Diese höheren Töne, bei durchdringenden, hellen Klängen oft bis zum sechszehnten reichend, fügen aber den Dreiklangsintervallen eine Reihe dissonirender Töne hinzu, Septimen, grosse und kleine Secunden, Töne endlich, die ganz ausserhalb unseres Tonsystems stehen; die Wahrheit also ist, dass die Natur zwar den Durdreiklang schon vor dem Menschen gebildet hat, ihn sogar vorzugsweise, aber doch nur als erstes Glied einer längern Reihe, die neben dem Harmonischen auch Unharmonisches enthält; wir beugen uns also in der That nicht der Natur, sondern entnehmen ihr das, was uns gefällt, das Andere werfen wir weg; der wahre Grund des Dreiklangs liegt also nicht in der Natur, sondern ist in etwas Höherem, rein Menschlichem zu suchen.

So war der Stand der philosophischen Begründung der Ton- und Accordverhältnisse, als das Hauptmann'sche Werk erschien. Hauptmann lebte in Leipzig als Cantor der Thomasschule — dieselbe Stellung, die vor mehr als hundert Jahren Seb. Bach bekleidete — geachtet als Componist und als Lehrer der Composition. Wenige sind ihm gleich an Kenntniss der musikalischen Regeln des Satzes, an feinem und gebildetem Geschmack; in der schöpferischen Kraft der Phantasie haben ihn Andere übertroffen. Sein Werk über die Natur der Harmonik und Metrik enthält nicht das, was die praktischen Musiker von einer Compositionslehre verlangen; es enthält oder enthüllt vielmehr den Geist jenes grossen musikalischen Gebäudes, an dem Jahrhunderte gearbeitet haben; zu spiritualistisch und systematisch entworfen, um für die grosse Masse verständlich und anregend zu sein, wird es doch, so hoffen wir, allen Compositionslehren späterer Zeit zu Grunde liegen; denn die Anerkennung und selbst Bewunderung aller intelligenteren Musiker und Musikfreunde ist ihm in hohem Maasse zu Theil geworden.

Hauptmann findet in dem Bau der Accorde, in der Anordnung der Töne jenen Rhythmus der in den Gegensatz übergehenden und aus ihm durch Negation der Negation sich wiederherstellenden Einheit wieder, den Hegel für die Gesammtheit des Seienden, für den Logos, die Natur nnd den Geist darzustellen versucht hat. Die Zahlenverhältnisse, nach denen sich die Intervalle bestimmen, haben ihm daher nicht als solche Bedeutung, sondern nur als die materielle Unterlage und Voraussetzung, in welche sich das geistige Leben des Begriffs hineinsenkt. Zahlenverhältnisse sind es, mit welchen der Begriff im Reich der Töne operirt; aber der Begriff

und die in ihm enthaltenen Momente von Thesis, Antithesis und Synthesis oder von einfacher Position, Negation und Affirmation sind das Bestimmende, Belebende. Das Quantitative wird somit in ein Qualitatives verwandelt. Schon vor Jahrhunderten hatten christlich gläubige Musiktheoretiker den Dreiklang mit der göttlichen Dreieinigkeit verglichen; im philosophischen Sinne hat Hauptmann diesen Gedanken erneuert.

Die Intervalle der Octav, Quint und grossen Terz, aus denen sich der Dreiklang mit verdoppeltem Grundton zusammenbaut, oder die Intervalle 1 : 2, 2 : 3 und 4 : 5 sind ihm somit der Ausgangspunkt der theoretischen Construction. In seiner Beweisführung legt er nicht das Verhältniss der Schwingungen selbst zu Grunde, wie sich z. B. 100 : 200, 200 : 300, 400 : 500 Schwingungen verhalten, sondern das analoge Verhältniss der tönenden Saitenlängen, das schon dem Pythagoras bekannt war, indem nämlich die Hälfte einer Saite, durch Auflegen irgend eines die Schwingung der ganzen Saite hemmenden Gegenstandes auf ihren Mittelpunkt allein zum Tönen gebracht, die Octave des Grundtons giebt, zwei Drittel der Saite die Quint, vier Fünftel die grosse Terz. Die Einzelheiten des Beweises halte ich nicht für glücklich; der Grundgedanke desselben aber scheint mir das Wesen der Sache zu treffen. Hören wir zunächst Hauptmann selbst (p. 21, §. 10—12).

„Es giebt drei direct verständliche Intervalle: die Octave, die Quint, die grosse Terz. Sie sind unveränderlich. I. Die Octav: das Intervall, in welchem die Hälfte eines klingenden Quantums sich gegen das Ganze des Grundtons hören lässt, ist in akustischer Bestimmung der Ausdruck für den Begriff der Identität, der Einheit und Gleichheit mit sich selbst. Es bestimmt die Hälfte das mit sich Gleiche, als andere Hälfte. II. Die Quint: Das Intervall, in welchem ein klingendes Quantum von zwei Drittheilen gegen den Grundton, als Ganzes, vernommen wird, enthält akustisch die Bestimmung, dass Etwas in sich getrennt sei, und damit den Begriff der Zweiheit und des innern Gegensatzes. Wie die Hälfte ein mit sich Gleiches ausser sich setzt, so bestimmt das Quantum von zwei Drittheilen, mit dem Ganzen gehört, das dritte Drittheil; ein Quantum, an welchem das real Gegebene als ein Doppeltes, sich selbst Entgegengesetztes erscheint. III. Die Terz: Das Intervall, in welchem ein klingendes Quantum von vier Fünftheilen mit dem Ganzen des Grundtons zu vernehmen ist. Hier bestimmt sich das fünfte Fünftheil, ein

Quantum, von welchem das gegebene Vierfaches, das ist: Zweimal-Zweifaches ist. In der Quantitäts-Bestimmung von Zweimal-Zwei, indem das Doppelte hier als Einheit zusammengenommen, im Multiplicanden, und zugleich als Zweiheit auseinander gehalten wird, im Multiplicator, ist der Begriff enthalten der Gleichsetzung des Entgegengesetzten: der Zweiheit als Einheit. — Wenn die Octav Ausdruck ist für Einheit, so spricht die Quint die Zweiheit oder Trennung aus, die Terz Einheit der Zweiheit oder Verbindung. Die Terz ist die Verbindung der Octav und Quint. Der Verbindung muss die Trennung, der Trennung die Einheit vorausgegangen sein. Die Terz erfüllt die Leere der Quint, indem sie die getrennte Zweiheit dieses Intervalles zur Einheit verbunden in sich enthält. — Mit den hier genannten drei Intervallen ist bekanntlich der Dreiklang gegeben. Die Octav ist aber, wenn die Bestimmungen von Quint und Terz an einem Grundtone stattfinden, nicht mehr von wesentlicher Bedeutung, da der Grundton an sich schon dem Begriffe der bestimmten Einheit entsprechen muss, wenn an ihm selbst die Quint als Intervall der Zweiheit, die Terz als Intervall der Verbindung sich bestimmen soll. Daher in dem Zusammenklange von Grundton, Quint und Terz die Bedingungen des Consonanz-Begriffes schon vollständig erfüllt sind."

Es hat sich in den Hauptmann'schen Beweis ein Fehler eingeschlichen, der bei der Schwierigkeit der zu Grunde liegenden Bestimmungen leicht unbemerkt bleiben kann. Um bei der Octave den Begriff der „Gleichheit mit sich selbst" herauszubekommen, wird die eine Hälfte des klingenden Quantums mit der andern verglichen. Jede von beiden gibt nun allerdings denselben Ton. Darauf aber kommt es nicht an, sondern auf das Verhältniss der Hälfte zum Ganzen, das eben dem der Octave zum Grundton gleich ist, und dies ist nicht eines der Gleichheit, sondern vielmehr der Zweitheilung. Man kann nur sagen, dass sich zugleich mit der Halbirung eines klingenden Quantums auch zwei Hälften desselben herausstellen, die aber für das Verhältniss der Octave zum Grundton ganz gleichgültig sind. Die Gleichheit kann also an der halbirten Saite oder sonst einem klingenden Quantum wohl wahrgenommen werden, aber ohne dass daraus etwas für das Octavenverhältniss folgt. Ebenso vergleicht Hauptmann bei dem Quintenverhältniss zwei Drittel des klingenden Quantums mit dem übrig bleibenden letzten Drittel, bei dem Terzverhältniss vier Fünftel mit dem übrig

bleibenden letzten Fünftel, während er zwei Drittel und vier Fünftel mit dem Ganzen vergleichen musste ($^2/_3 : ^1/_3$ ist die Octave, $^4/_5 : ^1/_5$ die Doppeloctave). Schon dadurch zerfällt der Beweis in sich selbst, abgesehen davon, dass er der Wirklichkeit näher gekommen sein würde, wenn er nicht die Verhältnisse der Saitenlängen, sondern die der Schwingungszahlen in Betracht gezogen hätte. Denn die Grösse des klingenden Quantums ist zwar entscheidend für die Höhe des zu Gehör kommenden Tons, d. h. für die Schwingungszahl, aber sie ist doch immer nur der ruhende, der erst mögliche Ton; die Schwingungen selbst und ihre Zahlenverhältnisse sind dasjenige, was wirklich in der Gehörserscheinung vor sich geht. Wir werden, hieran anknüpfend, weiter unten eine Umbildung des Hauptmannschen Beweises versuchen.

Fassen wir zunächst die Absicht des Beweises in das Auge, welche dahin geht, die Quint als den Träger des gegensätzlichen Momentes, die Terz als den der negirten Negation, der wiederhergestellten Einheit zu erweisen. In der alten Bezeichnung der Terz als Mediante findet sich ein Vorklang dieser Auffassungsweise. Wie sich aber die musikalische Theorie — ich meine nicht die auf das Compositionsbedürfniss der Lernenden eingehende, sondern die abstracte, gegen die Praxis gleichgültige — im Grossen und Ganzen von den alten Griechen an durch das Mittelalter hindurch bis auf unsere Tage gestaltet hat, ist Hauptmann mit seiner Auffassung als ein entschiedener Neuerer zu betrachten. Denn die Octave und Quint galten als vollkommene Consonanzen, die Terz als eine unvollkommene; bei Hauptmann nimmt die Quint in dem ersten Dreiklangsgebilde die Stellung ein, die im weitern Verlauf, in der Bewegung der Accorde der Dissonanz zukommt, sie ist nicht Dissonanz, aber sie verhält sich zum Grundton genau ebenso, wie später der dissonirende Accord zum consonirenden, als das qualitativ Andere des Ersten, als Träger des Gegensatzes, durch den die Einheit hindurchgeht, um sich zur concreten Einheit zu machen; die Terz hingegen, die der frühern Theorie als unvollkommene Consonanz erschien, ist ihm die concrete Identität, das Versöhnende, Absolute. Eine zweite Abweichung besteht darin, dass Hauptmann nicht, wie die alte Theorie es that, Consonanzen von zwei Tönen bildet und daraus durch mechanische Zusammensetzung (von je zwei Consonanzen) den Dreiklang construirt, sondern dass ihm dieser — und zwar zuvörderst der Dur-Dreiklang — die ursprüngliche organisch vernünftige Gestaltung im Reich der Töne ist, weil das Symbol

der Urmomente des Logos. In beiden Beziehungen befindet sich Hauptmann in vollem Einklang mit der Entwickelung der neuern Musik selbst. Denn jene aus den Schriften der alten Griechen herrührende Scheu vor der Terz, die noch die Kirchencomponisten des sechzehnten Jahrhunderts und selbst späterer Zeiten bestimmte, ihre Musiksätze mit dem Zusammenklang von Grundton und Quint, ohne Terz, zu schliessen, ist seit lange verschwunden; im Gegentheil suchen wir den nackten, leeren, farblosen Zusammenklang von Grundton und Quint zu vermeiden, wogegen wir grosse Terzen und Sexten, welche letzteren, als Umkehrung der erstern, ihnen in der Wirkung ziemlich gleich sind, zwar etwas weichlich finden, wenn sie, wie in italienischen Duetten, sich allzu breit machen, ihnen aber doch eine für das Ohr viel wohlgefälligere Wirkung zuschreiben, als dem Zusammenklang von Grundton und Quint. Dies erklärt sich, wenn die Terz das concrete, die entgegengesetzten Momente in sich enthaltende Intervall ist. Ein Zusammenklang von Grundton und Terz oder von Terz und Quint ist dann nämlich zwar nicht das Ganze, kann es aber doch besser andeuten und vertreten als der Zusammenklang von Grundton und Quint, der etwas sehr Herbes, Leeres und Unvermitteltes hat, das noch fühlbarer hervortritt, wenn man die Octave hinzunimmt. Es klingt dann genau, als wenn sich in den Einklang von Grundton und Octave ein fremdes, störendes Element hineinmischte, es klingt nicht als Dissonanz, aber als etwas der Dissonanz Verwandtes. Das moderne musikalische Gefühl wird also Hauptmann Recht geben, trotz der alten Theorie, trotz seines eigenen Bedenken erweckenden Beweises. Wir berufen uns also zunächst, wenn wir auf die Seite Hauptmann's treten, auf das musikalische Gefühl, das in Zweiklängen nur unvollständige Dreiklänge und in der Terz eine mildere Klangwirkung als in der Quint erkennt, nächstdem auf die allgemeine Uebereinstimmung, die für das Gefühl zwischen den Dreiklangs-Intervallen und den Bestimmungen des Hegel'schen Begriffs vorhanden ist, müssen uns aber die nähere Vermittelung zwischen letztern und den entscheidenden Zahlbestimmungen noch vorbehalten.

Dem Durdreiklange steht der Molldreiklang als eine wenn auch nicht vollkommen gleichberechtigte, so doch ebenfalls eine gewisse abschliessende Befriedigung gewährende Grundlage unseres Tonsystems gegenüber. Jedes Tonstück, welches es auch sei, muss mit dem Dur- oder Molldreiklange endigen. Hören wir, wie Hauptmann sich darüber ausspricht (p. 32, §. 31 und 36).

„Die Bestimmungen der Dreiklangsintervalle sind bisher von einer positiven Einheit ausgehend gesetzt worden, von einem Grundtone, auf welchen sich die Quint und die Terz bezieht. Sie lassen sich auch in einem entgegengesetzten Sinne denken. Wenn jenes sich so ausdrücken lässt, dass ein Ton Quint und Terz habe, so würde die entgegengesetzte Bedeutung darin bestehen: dass ein Ton Quint und Terz sei. Das Haben ist ein activer, das Sein ein passiver Zustand. Die Einheit, auf welche die beiden Bestimmungen in der zweiten Bedeutung sich beziehen, ist eine leidende: im Gegensatz des Habens der ersten ist die zweite ein Gehabtwerden. Jenes spricht sich im Durdreiklange, dieses im Molldreiklange aus. In diesem letztern ist das Terzverhältniss zwischen dem mittlern und dem obern Tone enthalten, und die Vereinigung beider Accordintervalle findet somit nicht im Grundtone, sondern im Tone der Quint statt. Im Durdreiklange C-e-G ist C-G Quint, C-e Terz; im Molldreiklange a-C-e ist a-e Quint, C-e Terz. Da aber im letztern für beide Bestimmungen das gemeinschaftliche Moment im Tone der Quint enthalten ist, so wird dieses, als ein doppelt Bestimmtes negativ als doppelt Bestimmendes betrachtet werden können, oder als die negative Einheit des Accordes; daher die Bezeichnung II-III-I für den Mollaccord nicht unpassend erscheint. — In dieser passiven Natur und indem der Molldreiklang zwar nicht seinen realen, aber seinen zur Einheit bestimmten Ausgangspunkt in der Höhe hat und sich an diesem nach der Tiefe bildet, ist in ihm nicht aufwärts treibende Kraft, sondern herabziehende Schwere, Abhängigkeit, im wörtlichen wie im figürlichen Sinne des Ausdruckes ausgesprochen. Wie in den sinkenden Zweigen der Trauerweide, gegen den strebenden Lebensbaum, finden wir darum auch im Mollaccorde den Ausdruck der Trauer wieder."

Zur nähern Erklärung füge ich Folgendes hinzu. Wenn der Durdreiklang, in Zahlen ausgedrückt, als 4:5:6 zu bezeichnen ist, so hat der Molldreiklang die Zahlenverhältnisse 10:12:15. Alle Tonbewegung geht von der Tiefe nach der Höhe, das Natürliche ist also, dass das Verhältniss 4:5 (grosse Terz) von dem Grundton aus gerechnet werde. Im Molldreiklang verhält sich aber der Grundton zu seiner Terz, wie 5:6, und die Terz zur Quint, wie 4:5. Die Quint ist hier also Träger der beiden Verhältnisse, auf die es ankommt (2:3 und 4:5); da aber die Quint Sitz der Negation ist, so ist hier eine Abweichung von dem Ursprünglichen, ein innerer

Gegensatz, ein Kampf gegen das absolut Wahre vorhanden. Die musikalische Empfindung bestätigt dies; noch schlagender wird es, wie wir bald sehen werden, durch die Entwickelung des Mollgeschlechtes selbst bestätigt.

Die weitere Entwickelung verläuft nämlich in der Art, dass der Dur- wie der Molldreiklang als Einheiten, an denen sich dasselbe logische Entwickelungsgesetz wiederholt, gesetzt werden. Für den einzelnen Grundton waren Töne, d. h. Intervalle, der Stoff, in dem der Begriff sich realisirte; für den Dreiklang sind es Dreiklänge. Die einzelnen Töne des Dreiklangs können nämlich eine andere Bedeutung bekommen, und so einen neuen Gegensatz, eine neue lebendige Bewegung hervorrufen, indem z. B. der Ton, der zuvor Grundton war, als Quint gesetzt werden kann oder die Quint als Grundton. So könnte auch die Terz Grundton und Quint (oder Grundton und Quint Terz) werden; aber die Terz steht, wie wir sahen, nicht in einem Gegensatz zu Grundton und Quint, sondern ist die versöhnende Einheit beider, an ihr wird daher dieser Wechsel, dieser Umschlag in eine entgegengesetzte Bestimmung nicht wohl vorgenommen werden können; nur die Quint kann Grundton und der Grundton kann Quint eines neuen Dreiklangs werden, dann erhalten wir zwei Dreiklänge, die in einer wahrhaft gegensätzlichen Beziehung zu dem ersten, dem Ausgangsdreiklang stehen werden. So logisch der Gedanke ist, dass, die Hauptmann'sche Auffassung der Terz zugegeben, die Weiterbildung an Grundton und Quint vorgenommen werden muss, so glänzend ist die Bestätigung, die an dieser Stelle des Systems seinem gesammten Ideengange durch die musikalische Erfahrung gegeben wird. Denn die beiden so entstehenden Dreiklänge, der sogenannte Dominanten- und Subdominanten-Dreiklang, sind es in der That, die dem Dreiklang der Tonica zunächst stehen, die mit ihm gemeinschaftlich die Tonart bezeichnen und die Tonleiter in sich enthalten. Jede Dur-Tonart enthält nämlich drei Durdreiklänge, den Dreiklang der Tonica, der Dominante und der Subdominante; jeder einzelne Durdreiklang kann drei Durtonarten angehören, z. B. der C-dur-Dreiklang der C-dur-, F-dur- und G-dur-Tonart, je zwei Dreiklänge zusammen zwei Tonarten; nur indem die drei zusammenkommen, ist die Tonart bestimmt bezeichnet. Darum pflegt auch das einfachste, kürzeste Präludium alle drei Dreiklänge zu berühren; denn der Zweck des Präludiums ist, den Hörer auf die Tonart vorzubereiten, in der das Stück geschrieben ist, das ihm

vorgetragen werden soll; die Tonart aber ist durch die drei erwähnten Dreiklänge genau festgestellt. Eben so enthalten die Dreiklänge die gesammte Tonleiter der Tonart, denn zu den in dem Dreiklang der Tonica enthaltenen Intervallen der Terz und Quint fügt der Dominanten-Dreiklang die Secunde und Septime, der Subdominanten-Dreiklang die Quart und Sext hinzu.

Wie der Durdreiklang neue Durdreiklänge aus sich entwickelt und sich so zur Durtonart erweitert, ähnlich der Molldreiklang. Hier aber zeigt es sich, dass der Molldreiklang nicht die gleiche Berechtigung mit dem Durdreiklang hat, dass er auf einer Verkehrung, Entzweiung beruht. Das Mollgeschlecht schliesst sich nicht aus drei Molldreiklängen zusammen, wie das Durgeschlecht aus drei Durdreiklängen; die Molltonleiter ist nicht so unzweifelhaft bestimmt, wie die Durtonleiter; in der Entwickelung des Mollgeschlechts wird, wie oben bereits erwähnt wurde, die innere Unvollkommenheit offenbar. Statt eines Molldreiklangs auf der Quinte oder Dominante als Grundton sieht sich nämlich das musikalische Gefühl genöthigt, einen Durdreiklang zu substituiren, und davon hängen dann auch die Schwankungen in der Tonleiter ab, die jedem Clavierschüler bekannt sind. Moll also kann seine Selbstständigkeit nicht behaupten, auch in ihm macht sich Dur als das Ursprüngliche, Ungebrochene geltend.

Wie sich nun weiter das System der Tonarten und der Begriff der Dissonanz als Vorhalt und Septimenaccord entwickelt, wie in dem Rhythmischen dasselbe Gesetz begriffsmässiger Entwickelung sich offenbart, wie im Harmonischen, wie endlich auch die Beziehungen zwischen dem Rhythmischen und Harmonischen davon abhängig sind, das muss hier, wo es sich nur um das Princip handelt, füglich übergangen werden; wie der Dreiklang, wie der Gegensatz von Dur und Moll sich entwickelt, ist das Entscheidende; ist dies geschehen, so hat die musikalische Aesthetik einen festen Boden gewonnen. Nur dies ist noch zu bemerken, dass in der Darstellung der concreteren Seiten der musikalischen Theorie, namentlich in der eigentlichen Formenlehre, die z. B. von der Fugen-, Lied-, Rondo- und Sonatenform handelt, der Gedanke, die abstracte Einheit durch den Gegensatz hindurch sich zur concreten Einheit erfüllen zu lassen, kein neuer ist, und dass namentlich Marx auf diesem Gebiete sich ausserordentliche Verdienste erworben hat; Hauptmann aber ist der Erste, der mit diesem Gedanken die ursprünglichsten Voraussetzungen des Tongebäudes durchdrungen und

ihn mit unerbittlicher, keine praktische Rücksicht duldender Consequenz in das Einzelne hin verarbeitet hat; auch so betrachtet, ergiebt sich die objective Berechtigung des von ihm aufgestellten Systems.

Auf ganz anderem Boden steht Helmholtz, der grosse Naturforscher. Ihn beschäftigte weniger die Frage: was **sind** die Verhältnisse 1:2, 2:3 u. s. w., dass sie eine solche Bedeutung für die Kunst gewinnen konnten, als vielmehr: wie kommen wir, die wir nur auf wissenschaftlichem Wege erkannt haben, dass Töne Schwingungen von bestimmter Zeitdauer sind, und alles unmittelbaren Bewusstseins darüber entbehren, dazu, einige Tonverhältnisse als wohlklingend, andere als übelklingend oder beunruhigend, zu empfinden? Indem er dies zu beantworten suchte, gelangte er allmählich zu der Annahme, dass die Zahlenverhältnisse, von denen die musikalischen Intervalle abhängen, nur eine mittelbare Bedeutung für die Musik haben, und dass der objective Grund von Consonanz und Dissonanz in den Differenzen, welche die Schwingungen zweier Töne mit einander bilden, und gewissen davon abhängigen Nervenaffectionen liegt. Im Zusammenhange damit gewann denn auch, wie später klar werden wird, die oben erwähnte Naturharmonie eine neue Bedeutung für die Theorie der Musik. Der alte von Hauptmann umgestossene Begriff der Consonanz als eines Zusammenklanges von zwei Tönen, die Bevorzugung der Quint vor der Terz, die Auffassung des Dreiklanges als einer mechanischen Zusammensetzung von zwei Consonanzen kam ebenfalls wieder zu ihrer frühern Geltung. Im Grossen und Ganzen lässt sich der Gegensatz so bezeichnen, dass Hauptmann die mathematische Theorie durch geistige Deutung zu veredeln suchte, während Helmholtz von den Verhältnissen, dem Geistigeren, zur Differenz und zu Nervenerschütterungen herabstieg. Damit soll indess keine Missachtung des Helmholtz'schen Systems ausgesprochen sein. Mit Bewunderung ist vielmehr anzuerkennen, ein wie grosses und neues Material er zur Untersuchung seines Gegenstandes herbeigezogen hat, wie bedeutsam die Erwägungen und Erkenntnisse sind, die ihn geleitet haben, und wie sehr eine jede spätere Aesthetik der Tonkunst sie zu berücksichtigen haben wird. Von einer grossen Zahl bisher unverbundener und nicht in ihre Consequenzen verfolgter akustischer und physiologischer Beobachtungen ausgehend, hat er dieselben in einer Weise erweitert und zu einem System verknüpft, die nicht nur seine scharfe Beobach-

tungsgabe, sondern auch sein Combinationstalent und seine, wenn auch nicht auf philosophischen Grundlagen beruhende Denkkraft in dem glänzendsten Licht erscheinen lässt; es ist ein so kühner und genialer Versuch, vom Boden einer streng naturwissenschaftlichen Anschauung aus in das Reich des Geistes, in die Aesthetik, einzudringen, wie er in ähnlicher Weise bisher wohl noch nie gemacht worden ist; eine Reihe ganz neuer Forschungen hat damit für die Musikwissenschaft begonnen; ja selbst für die praktische Musik mögen sich Vortheile mannigfacher Art aus seinen Untersuchungen herleiten lassen.

Von dem Gange derselben, den Bestätigungen, die sie in der musikalischen Erfahrung finden, und den Einwendungen, die sich dagegen erheben lassen, soll ein zweiter Artikel Rechenschaft geben.

Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Literatur und Philosophie. Von Eberhard Zirngiebl. Wien, 1867.

Von

Michelet.

Aus dem Kreise der sieben überwundenen Standpunkte, die wir im Eingang des vorigen Heftes schilderten, hat uns der Verfasser die Jacobi'sche Glaubensphilosophie vor Augen geführt, und zu einem wahrhaften Lebensbilde der damaligen Zeit gestaltet. Was jetzt rückläufig ist, war damals bahnbrechend; und wie Jacobi Letzteres für seine Zeitgenossen gewesen, das zu schildern, ist der Zweck vorliegender Schrift, die damit ihre Rechtfertigung in sich selber trägt. Zuerst zeichnet der Verfasser uns das Leben seines Helden, als die Entwickelungsgeschichte seiner philosophischen Anschauungen (S. 1—160); denn wenn bei irgend einem Philosophen Leben und Philosophie Eins sind, so war diess im höchsten Grade der Fall bei Jacobi, der hierin dem Sokrates vergleichbar ist. Den zweiten Abschnitt des Buchs bildet die Darstellung der Philosophie Jacobi's selbst (S. 161—308), die in seinen dichterischen Productionen, den zwei Romanen „Allwill's Briefsammlung" und „Woldemar", am Reinsten hervortrete, weil sie selber poetisch sei (S. 25). Und den Schluss macht die Begründung des geschichtlichen Werths der Jacobi'schen Philosophie (S. 309—367), deren Bleibendes hier hervorgehoben werden soll.

I.

Im **ersten** Abschnitt beschreibt der Verfasser nun sehr treffend, wie Jacobi mit seinem unwankenden, aus innigster Ueberzeugung des Individuums geflossenen Principe die Warte der Zeit einzunehmen meint, und auf der Lauer steht, um sogleich loszuschlagen, sobald die Heroen der Deutschen Philosophie, Kant, Fichte und Schelling, die mit ihren starren Systemen den schroffsten Gegensatz zu seiner individuellen, dichterischen Lebendigkeit bilden, an's Werk gehen, den vorläufigen Abschluss dieser Wissenschaft als sich selbst beweisender in Hegel herbeizuführen.

Was ist aber diess Princip Jacobi's? „In der Periode gewaltig keimender und wachsender Deutscher Geistesentwickelung," sagt der Verfasser (S. 48), von den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bis in den Anfang des jetzigen, trete Jacobi mit der Forderung auf, dass das Subject in seiner eigenen Sache mitzureden berechtigt sei (S. 1), dass überhaupt die rein subjective Thätigkeit für sich den Vorrang erringe (S. 28). Indem er dann sein Realprincip, den persönlichen Gott des Theismus, vermöge einer unmittelbaren, göttlichen Offenbarung im Menschen und durch den Menschen, da wir nichts ohne Erfahrung wissen (S. 10—12, 36), gegeben behauptet: so sieht er in jeder demonstrativen Philosophie von Spinoza bis Schelling Atheismus, Fatalismus, Pantheismus, Naturalismus, Freiheitsverleugnung (S. 56). Denn Offenbarung nennt Jacobi Glauben, als „das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit" (S. 247). Und wenn er die Wissenschaft ruhig gewähren lässt, so lange sie nur Begriffe aus Begriffen spinne, die später sogenannte Denknothwendigkeit, — ja wenn er sogar ihre Unwiderleglichkeit zugiebt: so reisst ihm doch der Faden der Geduld, und er bricht aus seinem Hinterhalte hervor, sobald sie seinen Gott mit in ihre Constructionen aufzunehmen sich erkühnt (S. 56), da derselbe eben nur im Gefühl (S. 4), Ahnen, Instinct (S. 8), Trieb (S. 10), Glauben (S. 3), den Jacobi später — seit 1800 (S. 168) — nach Kant auch Vernunftglauben [1]) nannte, besessen werden könne. Denn ein gewusster Gott sei gar kein Gott (S. 109), sei etwas Endliches, sei ein blosses Gespenst.

So kämpft Jacobi, um die Streitigkeiten mit Mendelssohn wegen Spinoza's Lehre zu übergehen, zunächst gegen Kants Gespenst des Dinges an sich und setzt dessen Idealismus seinen Realismus, den Glauben an die Wirklichkeit der Aussenwelt (S. 72) entgegen. Unser

[1]) Jacobi's Werke, Bd. II, S. 36.

Verfasser urtheilt hierüber sehr richtig, dass, wenn Jacobi damit auch den ersten Versuch einer Identität von Sein und Denken mache (S. 88), sich doch bei ihm das Wirkliche, von dem wir getragen werden, nicht ausser der Wahrnehmung desselben darstellen könne (S. 89). Wir brauchen nur daran zu erinnern, dass Jacobi sagt: Wir nehmen immer nur unser Wahrnehmen, nicht die Dinge wahr; ohne Glauben kommen wir nicht zu Tisch und Bett u. s. w.[1]) Was ist diess aber Anderes, als ein subjectiver Idealismus? Nur mit dem Unterschiede, dass Jacobi, als Dualist, wiederum gerade die Transscendenz des geglaubten Princips dogmatisch behauptet. Denn er setzt zwischen Gott und Welt eine Kluft (S. 81), jenen nicht als Grund, sondern als Ursache von dieser (S. 8, 145),[2]) und rühmt sich, ein Realist zu sein (S. X, 231, 234, 244): während Kant — auch da, wo sich Jacobi wieder mit ihm versöhnt, nämlich beim Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in der Kritik der praktischen Vernunft — doch, als Kritiker, den Ideen keine objective Realität zuzuschreiben sich getraut.

Die Folge der Jacobi'schen Angriffe schon auf Kant und dann auf seine unmittelbaren Nachfolger war aber die, dass viele der Letztern, und bis zu einem gewissen Grade der Meister selbst, vom speculativen Anlauf, den sie genommen hatten, um das Endziel vorzubereiten, abgeschreckt wurden, und Theils in die Glaubensphilosophie, Theils in den Empirismus zurückfielen. Wir können uns nicht verhehlen, dass bereits die Kritik der praktischen Vernunft bedeutend unspeculativer, als die der reinen, ist: und die zweite Ausgabe der Letztern unspeculativer, als deren erste. Auch daran ist Jacobi schuld. Denn nachdem er den Kantischen Idealismus der ersten Ausgabe bekämpft hatte, näherte sich Kant in der zweiten, und dann vollends Reinhold, einem mehr unphilosophischen Realismus. Jacobi erscheint so einerseits als der böse Genius der Deutschen Philosophie, der jeder aufbrechenden Blüte die speculative Knospe knickte, aber freilich nur bei den Schwachen und Nachzüglern. Was ihm aber auch so immer noch als Verdienst angerechnet werden muss, war eben andererseits sein Princip der Subjectivität, wodurch seine Philosophie, wie der Verfasser hofft (S. III), ein bleibender Lebensfactor in der Entwickelung der Philosophie sein werde. Wenn Jacobi aber auch von Kant die Vernunft als das Gefühlsvermögen des Unendlichen aufgenommen hat

[1]) Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, Bd. I, S. 365.
[2]) Jacobi's Werke, Bd. III, S. 404.

(S. 98), so ist eine Gefühlsphilosophie doch lediglich die Philosophie dieses bestimmten Individuums (S. 30); und darum sinkt Jacobi von der unendlichen Hoheit der Subjectivität wieder in die ganz triviale Herrschaft des äussern Objects herunter. Ja, er preist sogar Kants Abfall von der Wissenschaft (S. 99), und tadelt ihn nur, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu bloss regulativen Principien und etwas Problematischem gemacht zu haben (S. 95); da doch gerade das Grosse Kants darin besteht, Gott nicht im Context der Erfahrung finden zu wollen.[1])

Mit Fichte wiederholt sich dasselbe Schauspiel. Jacobi und Fichte waren anfänglich Freunde. Fichte kam zu der im Kriticismus angelegten, von Jacobi vorhergesehenen absoluten Subjectivität (S. 103). Fichte liess, consequenter als Kant, das Ding an sich fallen (S. 93), indem das Ich zur Ursache der Erscheinungen wurde: nur im Verstande Realität zu finden sei, der Philosoph Weltschöpfer, Ich und mein nothwendiger Zweck (die Weltordnung) das Absolute sei (S. 104—107). So sah auch hier Jacobi seinen Satz bewährt, dass die Philosophie zum Atheismus führe, weil es das Interesse der Wissenschaft sei, dass es keinen Gott gebe (S. 337). Und siehe da! Was geschah? Fichte ward Glaubensphilosoph in seinem umgeänderten, mehr popularen Systeme; aber dieses ist freilich „die zur Wissenschaft durchgedrungene Glaubensphilosophie" (S. 113). Wenn also auch Göthe schreibt: Jacobi „hat jetzt die Satisfaction, dass seiner Bemühungen mit Ehren allgemein gedacht wird" (S. 115); so genügte doch Jacobi selber diese Bekehrung Fichtes keineswegs, weil derselbe eben die Wissenschaft mit dem Glauben aussöhnen wollte, Jacobi aber zwischen Beiden unauslöschlichen Zwiespalt — Zwiespalt des Herzens und des Verstandes (S. 43) — verlangte.

Kaum war Jacobi mit dieser ersten Tochter der kritischen Philosophie, wie er sich ausdrückte, fertig, so wurde auch schon die zweite geboren, die Naturphilosophie Schellings, — beide „nur das reine Facit dieses transscendentalen Idealismus" (S. 206). Schelling war aus dem Standpunkte der Fichte'schen Subjectivität zur Identität des Subjects und Objects gelangt. Diese Identität nannte er absolute Vernunft, oder auch das Absolute, und schrieb ihr alle Wirklichkeit zu (S. 118). Ueber ein so rein aus der Wissenschaft entsprungenes Göttliche grollte zwar Jacobi auf seine Weise, wie über die Fichte'sche Weltordnung. Zu einer Weissagung Lichtenbergs setzte er 1802 die Worte hinzu: „Und dann wieder über

[1]) Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, S. 87, 115.

eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Dann werden wir nur noch an Gespenster glauben.“ [1]) Den absoluten Gedanken kann Jacobi nun einmal nicht als alle Wirklichkeit fassen. Und wenn er gegen Gespenster zu kämpfen glaubt, so begegnet ihm unbewusst diess, dass sein transscendenter, sogenannter lebendiger persönlicher Gott eben nur in seinem Glauben steht und webt; dass gerade dieser das Gespenst ist, welches er bei seinem Gegner zu erblicken wähnt. Zum eigentlichen Kampfe schritt indessen Jacobi erst, als Schelling nicht innerhalb seiner ursprünglichen Philosophie blieb, sondern 1809 mit einer Schrift: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit,“ hervortrat, worin nunmehr „über einem gänzlich pantheistischen Fundamente ein Bau in die Höhe strebte, der Raum bot für göttliche Persönlichkeit und menschliche Freiheit zugleich“ (S. 136). Das konnte Jacobi wieder nicht ertragen. In der Schrift: „Von den göttlichen Dingen,“ 1811 platzte er heraus, warf Schelling Lüge und Betrug vor, und beschuldigte ihn, nur mit den Lippen scheue er sich, den wahren Gott zu leugnen (S. 147). So fest überzeugt war Jacobi davon, dass der wahre Gott aus der Wissenschaft nicht erwiesen werden könne. Wiewohl Schelling aber zwei Monate darauf im „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen“ mit Kraft und Grobheit antwortete, so bedeutet doch der Neoschellingianismus, die berühmte „positive Philosophie“, nichts Anderes, als einen vollständigen Sieg Jacobi's über Schelling, der seinem Gegner selbst den Ausdruck positiv abborgte (S. 193, 207—208). Ja, als Schelling mit seinem alten Systeme unwiderruflich brach, sagte er sogar: das gläubige Gemüth wolle einen persönlichen Gott, keine Idee Gottes (S. 131). Und von folgender Stelle Schellings urtheilt unser Verfasser (S. 158) selbst, dass Jacobi die neue Richtung Schellings aus der Tiefe des Herzens begrüssen und mit voller Ueberzeugung unterschreiben durfte: „Der Glaube bleibt so etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft, frei sogar von jeder Berührung mit derselben, weil rein von allem Allgemeinen, das Persönlichste, in das, als innerstes Heiligthum menschlicher Freiheit, nichts von Aussen, auch nicht die Wissenschaft, eingreift.“ Indessen war nicht auch schon die intellectuelle Anschauung in Schellings ursprünglichem Systeme mit dem unmittelbaren Wissen Jacobi's sehr nahe verwandt?

Diess war Jacobi's letzter Triumph. Er trat als Siebzigjähriger

[1]) Jacobi's Werke, Bd. III, S. 200.

von öffentlicher Wirksamkeit zurück (S. 159). Aber freilich, seine Siege waren immer nur solche des Individuums über das Individuum, wie ja Jacobi's ganze Philosophie nur genial moralische Individualität ist (S. 18). Die Sache der Deutschen Philosophie hat Jacobi mit seinem mehr an die Franzosen und Schotten sich anlehnenden Standpunkt nicht erschüttern können; die Tradition dieser Wissenschaft hat durch Kant, Fichte und Schelling hindurch bald in Hegel den Gipfel erstiegen, ohne dass Jacobi es zu hindern vermochte; und auf Hegels beide Kritiken antwortete er, auf die scharfe im Kritischen Journal der Philosophie mit Streichen oder Verändern der angefochtenen Sätze, auf die milde in den Heidelberger Jahrbüchern, — indem er ihm an die Brust sank.[1])

II.

Was den zweiten Abschnitt des vorliegenden Werks betrifft, so kann es nicht unsere Absicht sein, die hier gebotene meisterhafte Schilderung des Jacobi'schen Philosophirens auch nur im Auszuge zu reproduciren. Wir bemerken nur, dass ungeachtet der Jacobi'schen Behauptung, er sei mit Absicht unwissenschaftlich (S. 161), ungeachtet Jacobi sich stets auf Seiten des lebendigen Individuums stellt, während er der Wissenschaft Undank und Lüge zuschleudert (S. 163); der Verfasser dennoch mit Recht auch darin eine innerlich abgeschlossene Philosophie erkennt (S. 164), — etwa wie Polonius sagt: Ist diess Wahnsinn, so hat es doch Methode. „Philosophiren ist" ja, nach Jacobi selbst, „ein Bemühen, aufwärts zu fahren den Strom des Daseins und der Erkenntniss bis zu seiner Quelle" (S. 172). Der Verfasser systematisirt hierbei die sehr desultorischen Gedanken Jacobi's, macht aus ihnen eine logisch in sich zusammenhangende Reihe, und amplificirt, was er im ersten Abschnitt von den Sätzen Jacobi's mehr aphoristisch beigebracht hat.

Soll ich Einzelnes als besonders wichtig hervorheben, so wäre es etwa Folgendes. Zur Charakterisirung des Jacobi'schen Princips führt der Verfasser (S. 179, 286) unter Anderem nachstehenden Satz aus den „Fliegenden Blättern" wiederholt an: „Vor Grundsätzen, die aus Gesinnungen erwachsen, habe ich alle Ehrfurcht; aber auf Gesinnungen, die aus Grundsätzen, lässt sich kaum ein Kartenhaus bauen." Ganz richtig! Philosophische Grundsätze, die der Jüngling hört, verwandeln sich nicht unmittelbar in Gesinnungen. Aber die Gesinnungen, welche sich im Unerwachsenen durch Erziehung

[1]) Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, Bd. I, S. 358.

bilden, fliessen aus den Grundsätzen seines Führers. Auch widerspricht ein wenige Seiten später herangeflogenes Blatt[1]) schnurstracks diesem ersten: „Es ist thöricht, auf einen Menschen zu bauen, der nur ein Gemüth" — also doch wohl Gesinnungen —, „sei es auch das vortrefflichste, aber keine diess Gemüth ordnenden und ihn selbst beherrschenden Grundsätze hat" (S. 287). So fühlt Jacobi heute so, ein ander Mal so. Wieder ein anderes Mal sagt er: „Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so würde in Erfüllung gehen, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhiess; wir würden sein, wie Gott" (S. 248). Plötzlich also soll, höchst inconsequenter Weise, jene so geschmähte Wissenschaft, die Gott nur verleugne, gar zur Gottähnlichkeit führen! Und wenn sie Jacobi persönlich nicht dahin hat führen können, was Anderes ist daran schuld, als die individuelle Ungeschicklichkeit, welche das Princip seiner Philosophie ist? Ganz consequent fliesst dagegen aus diesem Principe, das Herz das eigentliche Vermögen der Ideen — der nicht leeren — zu nennen (S. 253, 286). Zugleich ein Seitenhieb auf Kant, der der Vernunft das Vermögen seiner bloss in uns seienden Ideen — also reiner Gespenster — zugeschrieben hatte! Endlich verrennt sich Jacobi's Dualismus in folgende trostlose Sackgasse: Während die Werke der Natur nur Glieder einer nothwendigen Kette seien, so seien Gottes Werke freie Schöpfungen; in ihm allein sei das Wesen der Freiheit offenbar, ihm allein sei sie kein unerforschliches Geheimniss. Diesen Urgegensatz können wir nur als diesen Gegensatz denken; wir können keinen Punkt darüber hinaus erdenken, in welchem diese Antithesen ihre letzte Synthese fänden (S. 263—264). Hinterdrein freilich löst Jacobi die Antithese: Der Mensch sei zugleich und ebenso unmittelbar und wesentlich in demselben Augenblicke Gott und Natur; — jedoch nur, um sie gleich darauf wieder ungelöst zu lassen: Der Mensch sei ein Wunder, weil in ihm die Synthese obiger Antithese auf wunderbare, unbegreifliche Weise vollzogen worden sei (S. 265). Diese Unbegreiflichkeit hat die neueste Philosophie verscheucht, — die Synthese dialektisch errungen, das Wunder erklärt.

Am Ende dieses Abschnitts führt der Verfasser kurz an, was Jacobi über Moral, Recht und Kunst, durchaus in Uebereinstimmung mit seinem Principe, sagt. Das Sittengesetz müsse im Grundtriebe,

[1]) Die erste Stelle befindet sich: Jacobi's Werke, Bd. VI, S. 177; die zweite S. 183.

im Instincte des Menschen schon wohnen (S. 287): sein Instinct sei Religion, und des Instinctes Leben Tugend (S. 291); diese selber aber eine freie Kunst (S. 28). So zeigt sich auch hier, dass Jacobi's Philosophie nur für diess bestimmte Individuum, für dasselbe aber geradezu das Leben sei (S. 30). Das Recht leitet er dann aus der Sittlichkeit, der Freiheit, der Vernunft ab: es sei das moralisch Nothwendige, welches mit dem schlechthin Nothwendigen zusammenfalle; und da dieses — etwas Spinozistisch — die Selbsterhaltung sei, so fliesse daraus die Unverletzlichkeit der Person und des Eigenthums. Indem diess dann für Alle gelte, so fliesse daraus auch die Gleichberechtigung als Fundament aller menschlichen Gesellschaft, die Menschenrechte u. s. w. Moralische und politische Freiheit gingen Hand in Hand. Es sei eine beliebte Thorheit, den Handel durch Auflagen und Verbote leiten zu wollen. Die Staatsverfassung, welche der reinen praktischen Vernunft einen Leib und eine äusserliche Form gebe, sei das Mittel, damit die Leidenschaften — aber nur dem Rechte gemäss — gezwungen werden. Im Vernunftstaat würden die Menschen gut regiert, weil sie keiner Regierung mehr bedürften, — also das *selfgovernment* hätten. Auf Religion und Tugend dürfe aber die Staatsverfassung nicht gegründet werden, weil dieselben Sache des Menschen, nicht des Bürgers seien. Es regiere überall der Stärkste, der diess jedoch nicht dadurch sei, dass er Aller Willen sich unterwerfe, sondern ihren Willen als das Recht ausführe (S. 31—35, S. 292—301). — In Bezug auf die Idee des Schönen ist die Ausbeute, meint der Verfasser, geringer bei Jacobi, weil die Kunst die Versöhnung von Natur und Geist sei, Jacobi aber Beides trenne. Nichtsdestoweniger setzt Jacobi auch die Ausübung der Kunst in einem reinen Gefühle und unmittelbaren Triebe; ihr Zweck sei, das Leben der Natur in Gefässe zu sammeln u. s. w. (S. 304—307).

III.

Bis hierher sind wir der leitenden Hand unseres Verfassers gefolgt; und seine Darstellung war so objectiv, dass wir seinen eigenen Standpunkt auch nicht einmal annähernd daraus entnehmen konnten. Zeigen wird sich derselbe erst da, wo er im dritten Abschnitt nun an die Beurtheilung Jacobi's geht. Zunächst kritisirt der Verfasser (S. 311 folgg.) die „Nachtreter" Jacobi's, wie er sie nennt, sowohl die protestantischen, als die im katholischen Oesterreich, welche letztere ihm Professor Zimmermann in Wien angegeben habe (S. 319); es sind bekannte und unbekannte Namen. Der Verfasser

sagt: „Was in Jacobi Leben war, wird nun in todte Krystalle eingeschlossen. Der Geist Jacobi's verflacht sich völlig bei seiner philosophischen Nachkommenschaft.“ Natürlich, weil seine Philosophie eine individuelle Synkrasie war! Nur Einen geistreichen Nachfolger hatte Jacobi, Schleiermacher nämlich, weil derselbe eben auch eine originelle Individualität besass; und diesen vermisse ich in der Aufzählung der διαδοχή beim Verfasser, der seiner nur ganz beiläufig erwähnt (S. 312). Schleiermacher selber schreibt an Brinkmann: „Wir beide verdanken Jacobi so Vieles, und mehr gewiss, als wir wissen.“ [1]) Sogar das Abhängigkeitsgefühl der Schleiermacher'schen Dogmatik kommt schon bei Jacobi [2]) vor. Und wenn wir zu den angeführten Schriften Schleiermachers noch seine Monologe, die Weihnachtsfeier und andere hinzufügen, so können wir das darin entwickelte Eigenthümlichkeits-Princip nicht als eine Verflachung und Ertödtung des Jacobi'schen Philosophirens erkennen, sondern müssen es vielmehr als eine „lebenskräftige Fortbildung“ behaupten, wenn der Verfasser diese auch bei Jacobi's Freunden „vergebens sucht.“ Dabei vermeidet Schleiermacher die Einseitigkeit, welche den ganzen Standpunkt Jacobi's charakterisirt, Glauben und Wissen auseinanderzuhalten, indem Schleiermacher vielmehr den ganzen Beruf seines Lebens darin setzt, Wissenschaft und Glauben mit einander zu versöhnen. [3])

Da wo der Verfasser sich nun gegen den Jacobi'schen Standpunkt selber wendet, sieht er dessen Mangel auch gerade in jenem Dualismus des Wissens und des Glaubens, den eben Schleiermacher zu lösen strebte. Dabei folgt der Verfasser fünf Gewährsmännern: Schelling (S. 337 flgg.), Franz v. Baader (S. 355 flgg.), Hegel (S. 326 flgg.), Erdmann (S. 310, 353) und mir (S. 312). Das Wesentliche der Kritik dieser Männer läuft darauf hinaus, dass Jacobi, zum Dualismus von Wissen und Glauben, auch noch den von Sein und Denken, Verstand und Sinne, Gott und Natur, Endlichem und Unendlichem, Form und Wesen hinzufüge; wobei dann doch das Endliche der Sinneswahrnehmung und das Endliche des Gefühls als zwei Absolute dem eigentlichen Absoluten entgegenstehen, in welchem sie beide zwar Eins sein sollen, aber für Jacobi nie dazu

[1]) Vorrede zur zweiten Auflage der Reden über die Religion, S. IX (Vierte Auflage, 1831).

[2]) Werke, Bd. VI, S. 333.

[3]) S. Der Gedanke, Bd. VI, S. 117 (in meinem Bericht über David Strauss' Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu).

gelangen. Das Zeugniss der Sinne, als die absolute Gewissheit des Endlichen, schliesse bei Jacobi eine ebenso untrügliche Offenbarung in sich, als der Glaube an das Unbedingte; er misstraue dem Denken mit Unrecht. Das formale Wissen auf der einen Seite (Verstand), der absolute Empirismus auf der andern (Sinnlichkeit) werden nur integrirt durch den ein absolutes Jenseits setzenden Glauben (Vernunft). Das Kantische Nichts der Endlichkeit werde bei Jacobi ein absolutes Ansich. Schon mit der unanalysirten absoluten Annahme eines empfindenden Dinges, und eines Dinges, das empfunden wird, sei alle Philosophie aus dem Felde geschlagen.

Auf diesen Tadel Jacobi's durch die Vorgänger des Verfassers baut derselbe nunmehr sein eigenes Urtheil auf: Nur das Einzelsein, wie es durch die Sinne an das Individuum trete, sei nach Jacobi Wirkliches; das Allgemeine, als das Product der Demonstration und Abstraction, nur ein bleich gewordener Reflex des Seienden. Das hinkende Ross dieser Philosophie finde sich darin, dass der Existentialgrund des empirischen Ich, das lebendige Dasein, sich ihr als ein Du gegenüberstellt, und selbstständig von ihm abscheidet, — ja sich selbst, als ein gespaltenes, wieder in zwei selbstständige Du auseinander trennt, die sich wunderbarer Weise im Menschen treffen, und ihn zwischen ihre apodiktischen Gegensätze von Gott und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit, Wille und Verstand, Handlung und Demonstration, in die Mitte klemmen. Wenn aber das Ich mit Geist und Natur in Gefühl und Empfindung so innig verkehre, könne es nicht reine Thätigkeit ohne Inhalt sein, sondern müsse Beide in sich zusammenfassen, und diese Einheit aus seinem Grunde selber haben: während es bei Jacobi sich nur wie das Reptil am Boden sicher halte, und jeden Flug in den Himmelsraum einen Sturz in das Nichts nenne (S. 323—326). Das empirische Individuum sei dadurch in die klägliche Lage gekommen, durch Erkenntniss weder zum absolut Endlichen noch zum absoluten erkennenden Subjecte zu gelangen: „Unter solchen Verhältnissen sehen wir eigentlich nur Risse da, wo sich sonst das Gebiet der Lehre vom erkennenden Geiste findet. Die Erkenntnisslehre wird illusorisch, — ein Umstand, der immer bei principiellem Dualismus eintreten muss. Wir gelangen nie zur Erkenntniss des Wahren und Wirklichen, da dem erkennenden Geiste nur Wirkungen des Wirklichen gegeben sind, welche nie zu einem Schluss auf das Wesen der Ursache berechtigen; so dass uns auch nicht einmal der Glaube belassen sein kann, das Object sei so, wie wir es em-

pfinden" (S. 328—331). Der Widerspruch Jacobi's, dass wir uns von Gott einen unmöglichen Begriff machen müssen, und es nur Begriffe des Natürlichen geben kann, liege lediglich in seinen voreilig gemachten Voraussetzungen. Da aber in der Nothwendigkeit des Schöpfers Möglichkeit und Wirklichkeit identisch seien, Schöpfer und Geschöpf, als Relationen, nicht von einander getrennt werden können, und diess der echt philosophische Standpunkt sei, so gewinnen wir durch ihn allein eine lebendige Wissenschaft. „Von diesem Punkte aus finden auch Denken und Handeln eine lebendige Durchdringung; so dass nicht, wie bei Jacobi, das Eine in der Schranke, das Andere in der Schrankenlosigkeit seinen einseitigen Halt habe." Es sei der Menschenwürde gemäss, nicht gedankenlos zu handeln. Zwischen den Trieb und dessen Verwirklichung trete das Urtheil (S. 337—339). Endlich habe Jacobi Unrecht, wenn er leugne, dass die Natur zu Gott leite; denn da Gott die Persönlichkeit sei, deren Vollkommenheit in dem höchsten Grade der Ueberwindung des Natürlichen bestehe, so führe eben der Weg zur Erkenntniss Gottes nur durch die Natur hindurch (S. 354).

Aus dieser ganz richtigen Kritik ergiebt sich uns nun auch allmälig und endlich der philosophische Standpunkt unseres Verfassers. „Ich glaube," sagt er (S. 315), „dass eine wirklich philosophische Überwindung des Kriticismus Kants und des Realismus Jacobi's zu einer Überwindung des dualistischen Standpunkts führen müsse; wenigstens sind der Dualismus des Einen und der des Andern der Art, dass sie sich bis zur Vernichtung bekämpfen." Woraus also doch so viel hervorzugehen scheint, dass der Verfasser eben kein Freund des Dualismus ist. Daher heisst es auch (S. 323), dass die Lösung der Glauben und Wissen versöhnenden Aufgabe das schönste Ziel der Philosophie sein müsse. Es kommt nur darauf an, von welcher Art diese Versöhnung sei. Und hier entpuppt sich unser Verfasser dann leider als einen Neoschellingianer. Schelling, bemerkt der Verfasser (S. 341), „ist es, der durch den Übergang von seiner Identitätslehre zur positiven Philosophie gerade das zu verwirklichen strebte, was der vorurtheilsvolle Jacobi zeitlebens für ein Unding und eine Unmöglichkeit hielt, und was zum Frommen der Philosophie sich als möglich zeigen muss: nämlich mit der menschlichen Erkenntnisskraft das instinctive Gottahnen Jacobi's in die Erkenntnisswelt zu heben und zu beleuchten." Und nun folgt gegen den Schluss (S. 365—366) eine Parallele zwischen Schelling und Jacobi zwar zu Gunsten des

Erstern, aber indem zugleich auch das bleibende Verdienst Jacobi's anerkannt wird, welches der letzte der von uns zu besprechenden Punkte sein soll: „Als Schellings philosophischer Geist noch so völlig in den Fesseln der Identitätslehre lag, dass ihm die später sogenannte negative Philosophie wohl das Positivste von Allem war; als Schelling noch nicht an die späteren philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit dachte, noch nicht an seine Philosophie der Offenbarung: erfüllte schon Jacobi jene Mission, zu der sich Schelling später berufen fühlte. Mag auch Schelling wissenschaftlichere Resultate gewonnen haben, der Vorläufer Jacobi darf nicht unterschätzt werden: wissenschaftlicher hat Schelling Gott und Freiheit in die Philosophie eingeführt, aber schlagender hat er sie nicht vor der Verwechselung mit dem Naturalismus gesichert; trefflich hat Schelling die sämmtlichen Theile im universalen Monotheismus zusammengefasst, ebenso trefflich hat aber auch Jacobi den Unterschied der Theile des Universums nachgewiesen, und so gegen die autokratischen Gelüste des Materialismus, Naturalismus und Idealismus ein in unsern Tagen wohl allzu wenig beherzigtes Bollwerk auferbaut." Indem der Verfasser hiermit also Moleschott, Hegel und Andern den Rücken kehrt, und Jacobi als den Vorläufer zu Schelling darstellt, wird dieser gewissermaassen der Vollender der Deutschen Philosophie, bei dem unser Verfasser sich beruhigt. Es will uns sogar bedünken, dass er noch eine stärkere Neigung zu Jacobi hat, da Schelling wenigstens nicht schlagender den Glauben gegen den Naturalismus soll gesichert haben. Ja, wenn der Verfasser genauer nachgedacht hätte, und es scheint ihm eine dunkele Ahnung davon vorzuschweben, so hätte er gefunden, dass Jacobi ein noch tapferer Kämpe gegen den Naturalismus, Idealismus u. s. w., als Schelling, gewesen sei, der, wie sehr auch durch Jacobi bekehrt, seine alten philosophischen Sünden — „die Erfindung seiner Jugend" — doch im Sturzbade seiner Offenbarung nicht ganz vermochte abzuwaschen. Zeuge dessen die neuen Potenzen des Blindseienden u. s. w., und das Uebrige, was er Alles sonst noch für Ketzereien in's Lager des Glaubens hinüberschleppte; so dass die Strenggläubigen, die Propheten sich seine Gemeinschaft höchlichst verbaten, und die Weltkinder, die Philosophen hohnlächelnd einen von ihnen Abtrünnigen nicht zum Neophyten, Proselyten und Adepten bei den Gegnern gelangen sahen, — Schelling also, zwischen zwei Stühle gesetzt, in Berlin 1840 geradezu mitten durch

auf den Boden fiel. Solche „Sackgasse" kann nicht das Ende der glänzenden Entwickelung der Deutschen Philosophie sein, und in solche Sackgasse sollte sich am Wenigsten das neu aufstrebende Geschlecht unserer Philosophen verirren.

Die Krönung des philosophischen Gebäudes muss eine andere, lebendigere, fortschrittlichere sein. Und da hat denn Jacobi wirklich, wie er sie nennt, den „Kathederkönigen" Kant, Fichte, Schelling gegenüber, die ihn des „unphilosophischen Eigensinns" anklagten (S. 315) — ein durch Schopenhauer noch potenzirter Ausfall — die Lebenswärme in der Philosophie, die Philosophie der freien That gegen die kalten und eisernen Unbeugsamkeiten der Metaphysik festgehalten und hartnäckig behauptet. So hat Jacobi die Philosophie des Geistes, welche w i r bekennen, und die weder in Kants Kriticismus, noch im subjectiven Idealismus Fichtes, noch in der Schelling'schen Naturphilosophie zum Durchbruch gekommen war — der Neoschellingianismus ist vollends geistlos —, wenigstens stets geahnet und herbeigewünscht. Darum sank er Hegel — diesem Geistesphilosophen κατ' ἐξοχήν — an die Brust, als derselbe diese positive Seite Jacobi's in der Recension des dritten Bandes seiner Werke hervorhob, obgleich dieser freilich nicht ahnen mochte, wie er doch in dieser neuesten Entwickelungsstufe der Deutschen Philosophie, die er nicht zum Abschluss kommen sah, ein Aufgehobener mehr, als ein Aufbewahrter, sein sollte. Unser Verfasser citirt diese Kritik Hegels öfter (S. IV, 323, 333, 366). „Die Aufklärung," sagt Hegel daselbst, „hatte die Traditionen ehrwürdiger Lehre und Sitte, den empfangenen und unmittelbar gegebenen Inhalt einer göttlichen Welt nach allen Seiten aufgelöst, und dieses sogenannte Positive, weil und insofern das Selbstbewusstsein sich in ihm nicht, oder, was dasselbe ist, weil es sich nicht im Selbstbewusstsein fand, aufgegeben und verworfen. Was übrig blieb, war der Todtenkopf eines abstracten leeren Wesens. Jacobi dagegen hatte mit unwiderstehlichem Gefühle der Gewissheit ausgerufen: Gott ist absoluter Geist, das Absolute ist frei und persönlich. Er ist diess aber allein dadurch, dass sein Sein nicht das abstracte, sondern das sich in sich bewegende Unterscheiden, und, in der von ihm unterschiedenen Person, Erkennen seiner selbst ist. Die Vernunft, indem sie als Leben und Geist wesentlich die Vermittelung ist, ist unmittelbares Wissen nur als Aufheben jener Vermittelung. Jedoch hat bei Jacobi der Übergang von der Vermittelung zur Unmittelbarkeit mehr die Gestalt einer

äusserlichen Wegwerfung und Verwerfung der Vermittelung. Ein scheinbares Missverhältniss, als ob das Wissen von Gott und das Sein Gottes selbst durch die Vermittelung des Erkennens zu einem abhängigen, in einem Andern gegründeten gemacht worden sei, ist schon durch die Sache selbst aufgehoben. Indem nämlich Gott das Resultat ist, so erklärt sich im Gegentheil darin diese Vermittelung als sich durch sich aufhebend. Was das Letzte ist, ist als das Erste erkannt. Das Ende ist der Zweck; dadurch, dass es als der Zweck, und zwar als der absolute Endzweck befunden wird, ist diess Product vielmehr für das unmittelbare, erste Bewegende erklärt. Dieses Fortgehen zu einem Resultat ist hiermit ebenso sehr das Rückgehen in sich, der Gegenstoss gegen sich; es ist das die einzige Natur des Geistes, als des wirkenden Endzwecks, der sich selbst hervorbringt. Wenn also, wie bei Jacobi, der Gegenstand und Inhalt der Anschauung des Absoluten der Geist ist, so musste die blosse Unmittelbarkeit des Wissens fortgeworfen werden. Es ist nun hauptsächlich der grosse Grundsatz Jacobi's, dass das Absolute als Geist zu erfassen ist, woran Jacobi die philosophischen Systeme misst, und sie sich für denselben sehr ungenügend zeigen müssen."

Obgleich dann hierbei Jacobi ihren Principien, dem Dinge an sich, dem Ich, ja der absoluten Vernunft Schellings, den lebendigen Geist siegreich entgegenhält: so, fährt Hegel fort, „zeigen sich die positiven Ideen Jacobi's doch nur mit dem Werthe von Versicherungen, deren Vortrage der edle Geist, das tiefe Gemüth, und die ganze vielseitige Bildung des verehrten, liebevollen Individuums die Trockenheit benimmt. Hiervon umgeben treten die Ideen gefühlvoll, gegenwärtig, oft mit tiefer Klarheit, immer geistreich hervor. Das Geistreiche, als dem der Charakter der Zufälligkeit beiwohnt, ist eine Art von Surrogat des methodisch ausgebildeten Denkens. Wenn die Dämmerung des Geistreichen darum lieblich ist, weil das Licht der Idee in derselben scheint, so verliert sie diess Verdienst da, wo das Licht der Vernunft leuchtet."

In ähnlichem Sinne spricht sich nun der Verfasser selbst über Jacobi's Verdienst aus: er halte das Selbstbewusstsein, als Princip der Gewissheit, dem Verstande gegenüber, fest (S. 3). Wenn Dr. Zirngiebl dann aber (S. 322) sagt, dass das Wesentliche der Jacobi'schen Philosophie bestehen bleibe, weil sie zwischen die Gegenstände des Nachdenkens, als die blossen Formen des Wie einerseits, und das Was, welchem Glauben und Gefühl zufalle, andererseits, das menschliche

Individuum setze, in welchem, als der realen Synthesis beider Welten, das Was und das Wie sich als zusammengehörig erweisen: so ist auch unserem Verfasser das unmittelbare und das mittelbare Wissen noch nicht absolut synthesirt, da das für keine reale Synthesis angesehen werden kann, was noch als ein Drittes zwischen beiden Welten in der Mitte steht. So hat erst Hegel, gegen den sich Jacobi nicht widerlegend gewendet hatte, den Forderungen Jacobi's, als die Zeit erfüllt war, Genüge geleistet, weil er kraft der Dialektik die berüchtigte Denknothwendigkeit, als das Wie, nicht dem Was, als dem Inhalte des absoluten Geistes, noch gegenüber bestehen liess. Sondern indem er Ernst mit dem Satze Jacobi's machte, dass Gottes Bild im Menschen die einzige Quelle aller Einsicht des Wahren sei (S. 267), so liess er das Absolute nicht im Jenseits draussen liegen, und machte das Jacobi'sche Princip des Selbstbewusstseins zur Wahrheit, wenn er am Schluss der Geschichte der Philosophie sagt: „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeist jetzt gelungen ist, alles fremde, gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu fassen: und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem" — der unterschiedenen Person (s. oben, S. 143) — „ausser ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Denn den inneren substantiellen Geist erfassen, diess ist der Standpunkt des Individuums." [1]) Damit ist erst das lebendige Individuum Jacobi's, die, obgleich vom Absoluten abhängige, doch freie, weil dieses in sich tragende Persönlichkeit wahrhaft erreicht, — erreicht, was Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie als das Ziel der Philosophie setzt: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken". [2]) Nachdem Hegel dann in der Logik das ganze System der Kategorien, als der Definitionen des Absoluten, im Rhythmus der Dialektik entwickelt hat, äussert er sich über die Macht dieser Letztern also: „Das Allgemeine ist

[1]) Hegels Werke, Bd. XV, S. 622—623.

[2]) Ebendaselbst, Bd. II, S. 14.

dem Reichthum des Inhalts mitgetheilt, unmittelbar in ihm enthalten. Die Bereicherung geht an der Nothwendigkeit des Begriffs fort; sie ist von ihm gehalten, und jede Bestimmung ist eine Reflexion in sich. Jede neue Stufe des Aussersichgehens, d. h. der weitern Bestimmung, ist auch ein Insichgehen, und die grössere Ausdehnung ebenso sehr höhere Intensität. Das Reichste ist daher das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr Alles in sich befasst und hält, weil sie sich zum Freisten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist."[1]) Wir wollen hier nicht unsere ganze Argumentation dagegen, dass Rosenkranz aus diesen und andern Stellen ein transscendentes Subject in Hegels Ansichten erschliessen will, wiederholen.[2]) Es ist klar, dass, wenn der absolute Geist, den Jacobi ahnete, nicht wieder zum Todtenkopf werden soll, er aus der dialektischen Bewegung der Denknothwendigkeit selber als deren höchste, allen Reichthum in sich schliessende Spitze, nicht als ein jenseit des Weltinhalts liegendes höchstes Wesen gefasst werden muss. Und wenn es selbst unter unsern Freunden solche giebt, — die letzten Nachzügler Jacobi'scher Glaubensphilosophie —, welche, um diesem *caput mortuum* eines höchsten Wesens zu entfliehen, das jenseitige Subject dann noch mit dem ganzen Weltinhalt erfüllt sein lassen, obschon in Form der Einfachheit: so sehen sie nicht ein, dass sie durch eine solche unmögliche Verdoppelung des Weltinhalts nichts gewinnen, vielmehr ihn gerade dadurch, dass sie seine zusammenfassende Einheit in's Jenseits verlegen, ernstlich in seinem Bestande hienieden zu gefährden drohen, und schliesslich dennoch in eine Unbegreiflichkeit zurückfallen, die sie doch vorher perhorrescirten. Den wissenschaftlichen Beweis aber davon zu führen, dass der absolute Geist unter uns gegenwärtig ist und bleibt bis an der Welt Ende, das heisst nichts Anderes, als die Darstellung des ganzen Systems der Wissenschaft selber vorzunehmen, das auch diejenigen unserer Freunde aufzugeben nicht gewillt sind, die im Resultat mit der Jacobi'schen Glaubensphilosophie übereinstimmen. Und sollte ich auch hier, wie Sokrates bei einer ähnlichen Gelegenheit, mit einer Flut des Gelächters

[1]) Hegels Werke, Bd. V, S. 349.
[2]) Der Gedanke, Bd. I, S. 35—43.

überschüttet werden, so behaupte ich doch im Stile der oben (S. 134) angeführten Weissagung Lichtenbergs und ihrer Fortführung durch Jacobi: Und dann endlich über eine Weile wird auch die neueste Deutsche Philosophie als das System der sich selbst beweisenden Wissenschaft anerkannt werden.[1]) Inwiefern der Schluss der Jacobi'schen Weissagung eintreten werde, wollen wir getrost der Zeit überlassen: „Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiss von jeder Stirn abgetrocknet werden, weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht; es wird lauter Lachen sein unter den Menschen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet, die Menschheit ist am Ziele; einerlei Krone schmücket jedes Mitverklärten Haupt."[2])

---

[1]) S. Hegels Werke, Bd. II, S. 6; Bd. III, S. 42.

[2]) Im Augenblick, wo wir die Handschrift in die Druckerei senden wollen, kommt uns eine Kritik desselben Werks (Vossische Zeitung, Nr. 99 und 105, 1867) zu Gesichte, in welcher einmal hauptsächlich die bekannten Händel Jacobi's mit Mendelssohn über die Lehre des Spinoza hervorgehoben werden, die wir aber eben wegen dieses Bekanntseins übergangen haben. Andererseits wird dem Verfasser der Vorwurf gemacht, dass er Schopenhauers Urtheil über Jacobi nicht berührt habe, als „gehörte Schopenhauer etwa nicht in die Entwickelungsgeschichte der neuesten Philosophie." Diese Lücke füllt der Berichterstatter, es ist Frauenstädt, aus, indem er Schopenhauers Urtheile anführt: „Jacobi hat nur die kleine Schwachheit, Alles, was er vor seinem fünfzehnten Jahre gelernt hat, für angeborene Grundgedanken des menschlichen Geistes zu halten. — Nachdem einmal zugestanden war, dass es in Hinsicht auf das Praktische eine *ex tripode* dictirende Vernunft gebe, so lag der Schritt sehr nahe, ihrer Schwester, der theoretischen Vernunft, denselben Vorzug einzuräumen, und sie für ebenso reichsunmittelbar, wie jene, zu erklären, — um von den alten Erbstücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigstens das Liebste zu retten." Der Kritiker führt dann von Schopenhauer noch an, dass dieser, im Gegensatze zu Jacobi, zwischen Fatalismus und göttlichen Willensact das Dritte, unseren eigenen Willensact, gestellt habe. Von positiver Anerkennung Jacobi's finden wir übrigens nichts in dieser Kritik; es sei denn, dass auch Schopenhauer, wie Jacobi, die unmittelbare Anschauung für das Princip der Erkenntniss ausgesprochen habe, ohne dass Jener indessen das begriffliche Wissen verachtet habe. Ferner bemerkt Frauenstädt, dass in der Anerkennung der dominirenden Rolle des Willens Jacobi gewissermaassen ein Vorläufer Schopenhauers gewesen sei, obgleich freilich Beide wieder darin unterschieden seien, dass Dieser den göttlichen Willen nicht ausserhalb des menschlichen, sondern einen pantheistisch immanenten angenommen habe, und dass nur einzig auf diesem Wege die menschliche Freiheit gerettet werden könne, wie diess ja auch M. Drossbach behauptet. Überhaupt endet aber die Kritik Jacobi's in eine *oratio pro domo* Schopenhauers.

Kirchmanns popular-philosophische Vorträge.

Herr v. Kirchmann hat Sonnabend, den 23. März 1867, und die zwei folgenden Sonnabende drei Vorlesungen über die Philosophie, das Sein und das Wissen der Seele vor einem gemischten Publicum gehalten. Den Inhalt der ersten bildete der Begriff der Philosophie, den der Redner in der Kürze also entwickelte:

Die Philosophie war früher sehr geachtet und verbreitet, wie Friedrich der Grosse beweist, der in Rheinsberg philosophirte, ferner Leibnitz, der die Philosophie am Hofe zu Hannover bei Gelegenheit der bekannten Baumblätter zur Geltung brachte, oder Philipp von Macedonien, der die Erziehung seines Sohnes Alexander dem Aristoteles übertrug. Seit 40 Jahren ist diese Wissenschaft durch Schelling und Hegel, welche die Gegensätze, Wissen und Sein, dialektisch versöhnen wollten, und dieselbe in sehr unklarer Weise vortrugen, in Missgunst gekommen. Publicum und Philosophie machten sich gegenseitig Vorwürfe: diese, dass die Welt zu materialistisch geworden sei; jenes, dass die Philosophie zu abstrus geworden. Das Publicum hat Recht. Die Philosophie hat den Weg der Wahrnehmung verlassen, auf dem doch allein die Wahrheit gefunden werden kann. Was nun die Sache betrifft, so fragt sich, was ist die Philosophie, was kann sie, wozu nützt sie. Herbart sagt, die Philosophie ist eine Bearbeitung der Begriffe; da ist sie zu subjectiv. Hegel behauptet, die Philosophie ist der absolute Geist, in dem Wissen und Sein Eins sind. Das Wesen der Philosophie besteht aber vielmehr darin, dass das Wissen sich vom Sein trenne. (Da müsste Hrn. Kirchmann ja Herbarts Definition erst recht gefallen.) So hat der Stoiker Zeno sich in sein Inneres zurückgezogen. Und auch der Indische Zustand Nirwana deutet auf diese Trennung, ebenso wenn Spinoza die Philosophie als die intellectuale Liebe Gottes bezeichnet. Die Philosophie ist voraussetzungslos; sie ist das Wissen des Allgemeinen. (In solchem Allgemeinen, Hr. Kirchmann, ist aber eben Wissen und Sein Eins.) Fragt man, was die Philosophie leistet, so kann ein Philolog oder ein Mathematiker ruhig in seinen vier Wänden bleiben, und, ohne die Welt zu kennen, gross in seiner Wissenschaft werden. Ein Philosoph muss aber die Welt kennen, eben weil er das Allgemeine, die Gesetze in allen Dingen erforscht. Die Philosophie ist schöpferisch. Das Genie ist erfüllt von einem philosophischen Gedanken, und die Anderen folgen ihm blindlings, wodurch eben der Fortschritt

in der Weltgeschichte entsteht. (Die Identität von Wissen und Sein, die das Genie hervorbringt, geben Sie hier selber zu; und sie ist also doch so übel nicht.) Daher hat Plato auch Recht, wenn er sagt, ehe werde es den Völkern nicht wohlergehen, ehe denn ein Philosoph auf dem Thron sitzt. Die Philosophien erzeugen dann die Religionen, indem die Religionsstifter, mit den Weisesten ihrer Zeit umgegangen und lange Zeit in Meditationen zubringend, zuletzt an die Wirklichkeit treten, um dem Volke die Wahrheit zu lehren. Weil aber die Religionen stationär sind, so ist es die Aufgabe der fortschreitenden Philosophie, die Formen, worin die Religion ihre Wahrheiten hüllt, allmälig abzustreifen, und die Wahrheit unverhüllt an's Licht treten zu lassen. Endlich ist die Philosophie eine Trösterin, indem der Mensch sich aus den Irrsalen des Seins in die reinen Regionen seines Wissens zurückzieht. Und da möchte zum Schluss an Friedrich II. und Göthe erinnert werden, welche diesen Zweck der Philosophie durch ihre letzten Worte bestätigt haben. Friedrich starb mit den Worten, er sei es müde über Sklaven zu herrschen, zum Beweise, dass ihm das Sein nicht genüge. Und Göthe rief im Sterben: „Licht, Licht," weil er fürchtete, dass ihm die Finsterniss des Seins das Wissen nehmen werde. Die zwei anderen Vorträge sollen das Sein der Seele, und das Wissen der Seele zum Gegenstande haben.

Sehr gewaltsam werden hier Göthes und Friedrichs Sterbeworte im Sinne des Redners umgedeutet. Überhaupt stellt derselbe die ganze Bedeutung der Philosophie auf den Kopf; denn die Einheit von Sein und Denken ist seit Jahrtausenden als der Zweck der Philosophie ausgesprochen worden. Und selbst Fichte, von dem der Redner doch auszugehen scheint, trennt sich nicht von dieser allgemeinen Übereinstimmung, wenn er gar kein anderes Sein annimmt, als das Wissen selbst. In den zwei andern Vorlesungen wurde nun das Sein der Seele ihrem Wissen untergeordnet, und das höchste Ziel der Philosophie in diesem sich in sich vertiefenden Wissen gesetzt. Wir wollen nicht in's Detail dieser Auseinandersetzungen eingehen, so wenig über die allgemeine Natur der Seele in der zweiten Vorlesung, als wo Hr. Kirchmann in der dritten vorzugsweise das Einzelne behandelte. Wir pflichten ihm bei, dass es schwer sei, zur wissenschaftlichen Erkenntniss des Ganzen der Seele zu gelangen, weil wir für den täglichen Gebrauch nur bald die Eine, bald die andere Fähigkeit der Seele in Anspruch nehmen. Es dürfe kein einziges der Elemente der wissenden oder der seienden

Seele fehlen; die menschliche Seele sei eine Verbindung von Sein und Wissen. Sehr richtig! Warum behauptete aber Hr. Kirchmann acht Tage vorher, dass die Philosophie Sein und Wissen trenne? Warum bestritt er dann die Sätze, dass ihre Verbindung den Charakter des absoluten Geistes ausmache; und dass derselbe seine Verwirklichung in der menschlichen Seele finde? Warum endlich Wahrnehmen und Denken das Wissen, Gefühl und Wille das Sein der Seele enthalten sollen, ist eine neue Inconsequenz, wenn doch Sein und Wissen in der Seele verbunden und sie die Einheit ihrer Functionen sein soll.

Am Schluss der zweiten Vorlesung wurden die einzelnen Functionen des Wahrnehmens und des Denkens, am dritten Tage die des Gefühls und des Willens entwickelt. Von den Gefühlen wurden beispielsweise acht Arten angeführt: das der Lust, der Macht, der Schönheit, der Erhabenheit u. s. w., und im Einzelnen gefällige, wiewohl nicht eben tiefe Bemerkungen gemacht. Herr Kirchmann setzt den Unterschied von Erkennen auf der Einen Seite, und Gefühl und Willen auf der andern darin: dass dort der Gegensatz von Wissen und Object bestehen bleibe, indem das Object sich ausserhalb des Subjectes halte; während im Gefühl und Willen eben vielmehr die Seele sich selbst zum Sein mache. Indem er dann aus diesem Grunde das Gefühl für höher hält, und Hegel tadelt, der dasselbe, als das Nichtallgemeine, verachte: so entgeht dem Redner wieder, dass er gegen sein eigenes Princip verstösst, dem zufolge ja eben die Trennung von Wissen und Sein das Höchste sein soll. Ebenso inconsequent war es von ihm, zum Schluss die Frage nach der Einheit der Seele gründlich lösen zu wollen, da nach seinem Principe eben das Sein und das Wissen der Seele gar nicht zur Einheit müssten zusammengezwängt werden. Zunächst widerlegte er nun in seiner Beantwortung dieser Frage die einseitigen Ansichten Früherer: also z. B. Schopenhauers, der die ganze Seele auf den Willen; Herbarts, der sie auf das Wissen; der Materialisten, die sie auf die Gehirnthätigkeit reducirten. Abgesehen von der so erzeugten Einheit der Functionen, die freilich in Herrn Kirchmanns System nicht passt, hätte er es doch Herbart danken sollen, das Wissen zum Höchsten gemacht zu haben. Des Redners eigene Ansicht über die Einheit der Seele anlangend, kommt er auf den ganz richtigen Gedanken, dass die Einheit nicht Eins ausser den Vielen, sondern eben die lebendige Verknüpfung aller Functionen sei. Und so findet er schliesslich den Gedanken der

Einheit der Seele, wie wir sogleich während der ersten Stunde schon ahnten und vorhersagten, am Besten in dem Ich der Fichte'schen Philosophie enthalten, das eben Sein und Wissen in untrennbarer Einheit in sich schliesse. So hat also Herr Kirchmann sich selbst widerlegt, sein eigenes Princip der Trennung von Sein und Wissen durch das Aufpflanzen der Fahne des Fichte'schen Idealismus durchlöchert. Unbegreiflich bliebe es dabei, dass er damit endete, womit er begann: die Philosophie sei die Flucht des Wissens aus dem Sein, und das Höchste das Sich-in-sich-einwohnen des Wissens in sich, — wenn nicht auch Fichte's subjectiver Idealismus sich, ungeachtet der von ihm gegebenen Definition des Ich, mehr auf das Wissen als auf das Sein stützte. Und es ist Herrn Kirchmann kaum zuzurechnen, dass er nicht weiss, wie Fichte, nach Schellings Auftreten, selbst auf eine gründlichere Einheit des Wissens mit dem Sein, als seine ursprüngliche Wissenschaftslehre darbot, gedrungen hat.

Inwiefern dieser Dilettantismus das dilettirende Publicum angesprochen, wissen wir freilich nicht. Die *claque* wenigstens liess sich hören. Aber wenn wir es einerseits Herrn Kirchmann danken, dass er die Philosophie dem grössern Publicum wieder schmackhaft zu machen versuchte, um sie in die Wirklichkeit einzuführen, was ja auch unser Zweck ist: so ist es uns doch andererseits an diesen drei Vorträgen recht klar geworden, dass ein Dilettant am Ungeeignetsten ist, Dilettanten für die Philosophie zu gewinnen, weil man vollständig Herr einer Wissenschaft sein muss, wenn man ganz Uneingeweihten richtige Begriffe über dieselbe beibringen will. Von Einem, der, wie Herr Kirchmann, die drittehalbtausendjährige Arbeit der Philosophie zu Wasser machen möchte, um mit dem Wahrnehmen, dem Hören und Sehen, wieder von vorne anzufangen, ist diess aber allerdings nicht zu erwarten; und es wäre zu wünschen gewesen, dass er etwas emsiger in den Hörsälen der Katheder-Philosophen hospitirt hätte, bevor er es unternähme, so altklug aus der Schule zu schwatzen.

Das Christenthum und die moderne Bildung.

Ein Brief an einen Freund.

Von

Robert Schellwien.

Als Sie mich jüngst aufforderten, für den Protestantenverein zur Abwehr der Angriffe, die gegen ihn in einer Schrift von Her-

mann Tegow im Namen der „modernen Bildung“ gerichtet worden, das Wort zu ergreifen, glaubte ich auf ein solches Vorgehen, als unvereinbar mit meinem Standpunkte, verzichten zu müssen. Ich konnte damals die mich bestimmenden Gründe nur im Fluge andeuten. Sie senden mir jetzt die Schrift von Tegow, und, nachdem ich sie gelesen, finde ich mich zwar nicht wankend gemacht in jenem Entschlusse nothgedrungener Ablehnung, aber ich fühle mich getrieben, ihn näher zu begründen, und zugleich Protest zu erheben gegen das, was sich hier als „moderne Bildung“ breit macht; ich möchte an meinem Theile Zeugniss dafür ablegen, dass die „moderne Bildung“ noch andere Elemente in sich birgt, als die sensualistische Religionsverneinung. Sie wissen, lieber Freund, dass die armselige Entgegensetzung von Aussersinnlichem und Sinnlichem, von Glaube und Erkenntniss, von Religion und Wissenschaft, die des Verständnisses der innern Einheit dieser Gegensätze gänzlich ermangelt, mir durchaus keine Bewunderung erregt; Sie wissen, dass die pathologische Geschichtsauffassung, welche die in den Jahrhunderten sich emporringende religiöse Weltanschauung für eitel Wahn und Irrthum, hervorgerufen durch übermächtige Naturerscheinungen und durch Priestertrug, erklärt, mir von dem Wesen der Sache nichts zu erklären scheint; Sie wissen, dass das Resultat meines Denkens mit der substantiellen Wahrheit des Christenthums und aller Religion überhaupt, wie sie in der mythologischen Form und der dogmatischen Satzung verborgen lebt, in wesentlicher Uebereinstimmung ist. Was ist es denn, werden Sie fragen, was mich hindert, der conservativ-religiösen Richtung des Protestantenvereins mich anzuschliessen? Es ist, dass er zu conserviren sucht, was dem Untergange geweiht ist, und was untergehen muss, wenn für das Wachsthum wahrer Religiosität der Boden frei werden soll. Ich kann es in Ein Wort zusammenfassen, was ich meine: es ist die Offenbarung. In diesem einen Begriffe concentrirt sich der Gegensatz zwischen mittelalterlicher und moderner Weltanschauung, ja noch mehr, zwischen Orient und Abendland. Hier ist die Grenzscheide, an welcher die beiden grossen Parteien der Gegenwart auseinander gehen; und keinem Bestreben möchte ich weniger gern beifallen, als einem solchen, welches diese Grenze zu verrücken strebt. Der Protestantenverein geht allerdings auf eine solche Grenzverrückung aus: er will versöhnen, wo eine klare Auseinandersetzung noth thut; er will einen alten Lappen auf das neue Kleid setzen. Ginge diess nicht schon aus dem gesammten

Inhalte seines Programmes hervor, so würde es mir der eine Satz beweisen: „Das wirkliche Bedürfniss der Zeitgenossen in diesem Punkte betrifft vielmehr die grossen und einzigartigen Geschichtsthatsachen, vermöge welcher eine göttliche Offenbarung in der Welt ist.“

Mein Protestantenthum geht weiter, ich protestire aus allen Kräften gegen diesen Satz. Die göttliche Offenbarung ist nicht an irgend einem Punkte und zu irgend einer Zeit in die Welt hineingesprungen, sondern sie ist von allem Anfange, von Ewigkeit her, in ihr enthalten: sie ist nicht eine einzigartige Thatsache, sondern eine ewig sich wiederholende; sie liegt nicht in der Vergangenheit allein, sondern sie ist gegenwärtig da, wo immer ein Mensch denkt und fühlt, — sie ist überall und zu jeder Zeit, oder sie ist nie und nirgends gewesen. Ich versuche es noch deutlicher zu sagen: Die Offenbarung ist nicht ein göttlicher Act, sondern ein menschlicher; ein Ergebniss, nicht des Leidens, sondern der That, nicht des Gehorsams, sondern der Freiheit. Dem Wesen des Menschen ist die Fähigkeit zur Erkenntniss Gottes und dieser Welt, als einer Gotteswelt, von Ewigkeit her innewohnend, und in demselben Maasse, als er bei der Entwickelung seiner religiösen Ideen sich seiner selbst als des productiven Factors dieser Ideen mehr und mehr bewusst wird, werden auch diese Ideen selber vollkommener: je mehr ihm klar wird, dass das anscheinend von Aussen Gegebene seinem selbstthätigen Innern entspringt, wird er seiner Einigkeit mit dem urschöpferischen Geiste, der in der Welt und in dem die Welt ist, seines eigenen göttlichen Wesens inne; er steigt auf von der Furcht zur Liebe, er erhebt sich von seinen Knieen, und steht aufrecht da, der Sohn Gottes, — er findet die höchste Gottesverehrung nicht mehr im Beten, sondern im Thun; er fühlt seine Macht und ergreift seine Aufgabe, diese Welt mehr und mehr zum Reiche Gottes, das heisst zu einem Reiche der Freiheit und Schönheit umzuschaffen; und je lebendiger die Wasser des Geistes in ihm sprudeln, je deutlicher sich ihm in der nachschöpferischen Werkstatt des eigenen Denkens das urschöpferische Walten wiederspiegelt, je siegreicher sich in ihm die Liebe als eine alle Gegensätze überwindende Kraft und der mit dem Gewissen einige Wille als eine alles Endliche überwiegende souveraine Macht erweist, — Offenbarnngen seines Wesens, die nothwendig zugleich Gottes-Offenbarungen sind —, um so tiefer und reiner wird seine Gotteserkenntniss sein.

In diesem Processe ist der Glaube an eine von Aussen kommende göttliche Offenbarung eine nothwendige Stufe. Darin manifestirt sich nur nach einer Seite hin das allgemeine Wesen des Geistes. Es ist die Natur und der Gang des Geistes, alles Objective zuerst aufzufassen als das Ding an sich, welches sich ihm, wie es ist, unmittelbar offenbart. Erst spät erschliesst sich ihm die Erkenntniss, dass die an seine Sinne brandende Aussenwelt ihm nichts liefert, als einzelne Materialien, abgerissene Data, blosse Bausteine einer Welt, und dass er selbst der Baumeister ist, der diese Bausteine zusammenfügt, der allein in sich selbst die Macht des Zusammenhanges hat, der die Welt reconstruiren, nachschöpferisch gestalten muss, um sie überhaupt zu haben. Wenn ihm dieses klar wird, wenn er weiss, dass ihm nicht einmal die sinnlichen Dinge, wie sie unmittelbar erscheinen, sich ihm offenbaren können ohne seine reconstruirende Thätigkeit: dann ist ihm um so mehr das gewiss, dass der Grund der Dinge, welcher überall nicht erscheint, mithin sich sinnlich durchaus nicht offenbaren kann, den Erscheinungen hinzugefügt, ihnen untergelegt wird lediglich von ihm selbst, aus seinen eigenen Mitteln, — mit andern Worten, dass er die permanente schöpferische Bewegung der Welt, ihr zeitliches Auf- und Niederwogen aus der Einheit zur Vielheit und aus der Vielheit zur Einheit, und die Beziehungen der Vielen zu einander lediglich denkt und nothwendig denken muss, entsprechend der in ihm selbst sich vollziehenden nachschöpferischen Bewegung; dann ist es ihm eine einfache, sonnenklare Wahrheit, dass die Welt in ihrem innersten Kerne, als schöpferische Einheit gefasst, nothwendig ist, was in ihm selbst das Höchste, selbstbewusste Vernunft und Liebe.

Ich bezeichne auf dem Wege dieser Entwickelung nur zwei besonders hervorragende Punkte. Der eine ist jene kühne Lehre des Cartesius, der den Geist bestimmte, an allem Gegebenen zu zweifeln, sich auf sich selbst zurückzuziehen und in sich selbst die einzige Quelle der Gewissheit zu finden. Der zweite ist jene grosse That Kants, der das Ding an sich als ein unmittelbar Gegebenes ganz und gar vernichtete, und den Geist bewog, statt fertige angeborene Ideen in sich aufzusuchen, sich als die thätige productive Macht zu erfassen, die nach ihren eigenen Gesetzen die Welt erschafft. Diess sind nur Beispiele, welche die Richtung der fortschreitenden Bewegung des Geistes andeuten sollen; aber sie zeigen deutlich, dass diese Richtung geht auf die Befreiung vom unmit-

telbar Gegebenen, auf die wachsende Macht der Innerlichkeit, Alles aus sich selbst abzuleiten, auf die steigende Erkenntniss der Gesetze des Geistes, als einer Offenbarung des Unendlichen. An sich bezeichnen diese Beispiele nur vereinzelte Phasen in der Entwickelung; das, was sie erst wahrhaft fruchtbar machen kann, die Reconstruction des Dinges an sich aus und nach den Gesetzen des Geistes, hat kaum erst begonnen.

Aber ich kehre zurück zum Begriffe der äusserlichen Offenbarung, um deutlicher noch zu zeigen, welcher Stufe des Geistes er angehört, und wie er nur die der Frucht voraufgehende Blüte ist, und darum nothwendig verschwinden muss, wenn diese erscheinen soll. Dass er angehört jener Stufe des Geistes, der seiner Innerlichkeit sich erst zum geringen Theile bewusst ist, der in dem Objectiven, das er producirt, noch nicht sich selbst wiedererkennt, sondern lediglich ein Vor-ihm-seiendes, von dem er Aufklärung über sein Wesen nur empfangen kann, ist schon gesagt. Aber es kommt noch ein zweites Moment hinzu, das die Jugendlichkeit des Denkens charakterisirt, dem die Offenbarung entspriesst. Ehe der Geist fähig ist, die Ideen in ihrer Reinheit zu erfassen, bildet er sie in Gestalten; ehe er denkt, dichtet er. Es kann keine Offenbarung geben, ohne dass Gott in sinnlicher Gestalt erscheint, ohne dass er spricht. Darum sind von dem Begriffe der Offenbarung unzertrennlich die „einzigartigen Thatsachen“, oder, mit andern Worten, sie hat nothwendig einen mythologischen Charakter. Aber darum kann sie eben auch dem zu seinen vollendetern Formen vorgeschrittenen Denken nicht mehr genügen, und hat diesem nur noch symbolische Bedeutung. Es giebt in Wahrheit keine einzigartige Thatsachen, oder vielmehr die Thatsachen sind alle gleichmässig einzigartig und alle gleichmässig der Regel unterworfen: und wiederum das Absolute wird in keiner einzelnen Thatsache offenbar, denn keine kann genügen, sein volles Wesen wiederzugeben; oder vielmehr es kommt in jeder einzelnen Thatsache zur Offenbarung, denn jede spiegelt es in gewissem Maasse wieder. Ich denke darum nicht geringer von den Dichtungen des religiösen Glaubens. Ich fühle vollkommen mit die wunderbare Tiefe der Christlichen Dichtung, die dem Drange der Menschheit nach der Einheit ihres Wesens mit dem göttlichen Genüge schaffte, die nicht ruhte, als bis sie Gott in ihrer eigenen Gestalt, in der menschlichen besass: bis er, sich opfernd, litt wie sie, um ganz ihr gleich zu sein, so den Zwiespalt zwischen ihm und ihr aufzu-

heben und sie zu erlösen und zu befreien. Darin kommt der Christlichen Mythologie keine frühere gleich; auch die Griechischen Götter waren menschenähnlich, aber doch wesentlich hinausgerückt in eine andere Sphäre, unsichtbar, erhaben, und vor Allem, sie waren die seligen, über dem menschlichen Leben und Leiden frei schwebenden Götter. Erst die Christliche Mythologie vollzog die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ganz und gar, aber dass sie eine ewige Wahrheit darstellte in einer einzigartigen Thatsache, diess ist nicht ihr Vorzug, sondern ihr Mangel, der auch nicht verfehlte, sich im weitern Verlaufe dem wahren religiösen Bedürfniss entgegenzustellen, und es heute noch thut. Ich begreife auch, dass der Geist die Wahrheit, die er, im Christenthume erfasst, zuerst in dieser mythologischen Form darstellen musste und gar nicht anders konnte: ich begreife, dass nur in dieser Form jene Wahrheit dem Abendlande und der Germanischen Nation vorzugsweise zuerst zugänglich, und dass sie auch in dieser Form für das Abendland ein unschätzbarer Gewinn und ein nothwendiger Uebergang war; aber ich sehe eben so deutlich, dass dem Abendlande der Protest gegen diese dem Orient durchaus adäquate Form von vornherein innewohnte, und dass es sein unaufhaltsamer Fortschritt ist, sich ihrer zu entledigen, und ihren Kern in die wahre Gestalt der Freiheit umzubilden.

Wenn irgend etwas, ist mir diess ausser Zweifel, dass die Offenbarung heute nur noch die von dem Kern abfallende Hülse ist, und dass diese absterbenden Reste jetzt nur noch die Bedeutung haben, unserer wahren Fortentwickelung hinderlich zu sein. Wenn eine Weltanschauung, die zur Zeit ihrer Blüte den ganzen Kreis des Lebens widerspruchslos erfüllte, und durch ihren lebendigen, ewigen Wahrheitsgehalt die Mängel ihrer Form milderte, einer höhern zu weichen beginnt, dann trennen sich Form und Inhalt. Der Inhalt, der die Fesseln der unzulänglichen Form gesprengt hat, wird das Eigenthum eines fortschreitenden Geschlechtes, das nach einer neuen Form dafür ringt; die leere Form aber wird die Burg, in welcher die Reaction sich festsetzt, und nun die Mängel dieser absinkenden Gestaltung des Geistes in einer Weise enthüllt, in einer Schärfe ausprägt, die in bessern Zeiten unmöglich war. So lässt sich nun auch deutlich erkennen, dass der Begriff der Offenbarung der eigentlich principielle Ausgangspunkt für alle reactionären Bestrebungen der Gegenwart ist; er ist wie ein Spiegel, in welchem die einzelnen Züge der R e a c t i o n zu einem Gesammtbilde zusammenrücken.

Es ist die grundsätzliche Voraussetzung der Offenbarungstheorie, dass die menschliche Natur an sich unfähig ist, das Göttliche zu erkennen, und Leben und Wirken im Geiste Gottes zu gestalten. Die Erkenntniss muss ihr von Gott mitgetheilt, die Richtschnur des Handelns in einem „einzigartigen“ Vorbilde gegeben werden. Indem diese göttliche Offenbarung an einem bestimmten Punkte der Geschichte ein für allemal zur Thatsache geworden, ist damit das Ideal der Menschheit in die Vergangenheit gestellt, und ihrer Fortschrittsfähigkeit eine unüberschreitbare Grenze gezogen. Darum müssen Freiheit und Fortschritt, die ihr Wesen in Zukunftsidealen haben, wenn sie ihres eigenen Lebensprincipes sich bewusst sind, der Offenbarung nothwendig absagen: die Rückwärtsschauenden aber, die das vorwärts drängende Leben unter einer fertigen, in der Vergangenheit gegebenen Norm für alle Zeit festhalten wollen, haben — bewusst oder unbewusst — den wahren Grund ihrer Weltanschauung in der Offenbarung. Nichts Anderes, als ein göttliches, von der Vernunft nicht erreichbares, alle menschlichen Bestrebungen überragendes Dictum kann die Macht haben, unabänderliche, alle Zukunft bindende Gesetze zu geben. Wer sein Ideal in der Vergangenheit hat, muss nothwendig reactionär: wem es in der Zukunft liegt, muss nothwendig für Freiheit und Fortschritt sein. So ist denn Offenbarung und Reaction dasselbe, und rein menschliche Entwickelung aus eigener immanenter Kraft und Freiheit ist wiederum dasselbe. Das zeigen uns deutlich die consequenten Denker auf der einen, wie auf der andern Seite: die folgerichtigen Reactionaire, wie de Maistre und Stahl, gehen allemal bis auf die Offenbarung zurück; und die mit der Freiheit den innigsten Bund geschlossen, erkennen sicherlich keine Instanz über der Vernunft und dem Gewissen an.

Wie aber für Fortschritt und Reaction, so ist die Offenbarung auch das Erkennungszeichen für Toleranz und Intoleranz. Ich verstehe unter Toleranz nicht den Indifferentismus, der, auf die erlösende Wahrheit verzichtend, und von der Wahrnehmung ausgehend, dass es viele und verschiedene Meinungen giebt, jede Meinung als solche gelten lässt, weil sie eben auch eine Meinung ist, ohne Hoffnung und ohne Streben, aus diesem Chaos jemals zu einer einigenden und wahrhaft organische Gestaltungen hervorrufenden Ueberzeugung zu gelangen. Für den Indifferentismus liegt die Intoleranz des Offenbarungsglaubens in seiner ausschliessliche Geltung beanspruchenden absoluten Einheit; er nimmt, Dem

gegenüber, das Recht der Vielheit in Anspruch. Aber dieser Angriff ist ganz verfehlt. Es giebt eine Offenbarung des Absoluten, eine schlechthin gültige Erkenntniss, welche die Kraft hat zu einigen, und das Mannigfaltige in sich aufzunehmen, und jedem daran seine Stelle zu gewähren, ohne es zu zerstören. Indem der Offenbarungsglaube die absolute Natur der Wahrheit anerkennt und die Einheit der Ueberzeugnng fordert, überragt er an Tiefe des Wahrheitsgehaltes bei Weitem den Indifferentismus. Der Gegensatz zwischen Toleranz und Intoleranz liegt an einer ganz andern Stelle, er liegt in der verschiedenen Form der Erkenntniss des Absoluten. Wer an die Freiheit glaubt, an die dem Menschengeiste von Ewigkeit her innewohnende Kraft, durch seine eigene That das Göttliche zu erkennen, und diese Erkenntniss in fortschreitender Entwickelung mehr und mehr zu bewähren, wird auch von keinem andern Mittel den Fortschritt zur Einheit der Ueberzeugung, zur Ueberwindung der differirenden Meinungen erwarten, als wiederum von der Freiheit. So wird er jede Meinung gewähren lassen, nicht weil sie bloss eine Meinung wie andere auch ist, sondern weil jegliche Meinung, wie weit sie auch von dem Centrum der Wahrheit abgekommen sein mag, immer noch ihr Gepräge trägt, und immer noch die Fähigkeit in sich birgt, sich wiederum zu vertiefen und an dem ewig im Geiste neu aufsprudelnden Quell der Wahrheit sich zu erfrischen; und er wird abwarten, bis diess geschieht, und nur, soviel an ihm ist, den Weg dahin abzukürzen suchen durch Erweckung und Lehre. So wird er wahrhaft tolerant sein. Aber anders sieht es aus mit der Einheit des Offenbarungsglaubens. Ihm ist die Einheit der Ueberzeugung eine bereits fertige, für alle Zeiten unabänderliche, und noch dazu von Gott dictirte, äusserlich gegebene. Für ihn haben die Menschen, denen diese alleinige Wahrheit gepredigt wird und die sie dennoch nicht annehmen, keine Entschuldigung: und wenn sie statt dessen das Unmögliche versuchen, aus eigener Kraft zum Heile zu gelangen, so ist diess ein Frevel. Dem Frevel gebührt Strafe, der Widerspenstigkeit Zwang. Vielleicht vermag ein Strom von Bussen und Strafen und etwas irdisches Fegefeuer die verirrten Seelen noch zu retten. Vor Allem muss aber der ausgesprochene Wille Gottes erfüllt, und der von ihm geoffenbarten Wahrheit die ausschliessliche Geltung auf Erden gesichert werden; und wie diese göttliche Wahrheit ursprünglich dictirt; auferlegt, octroyirt ist, so bietet sich auch für ihre weitere Verbreitung nur das Mittel der

Autorität und des Zwanges, — der Ursprung dieser Wahrheit heftet sich an alle ihre ferneren Schritte. Diess ist der Glaube, der nothwendig intolerant ist — er mag es wissen oder nicht wissen —, diess ist die religiöse Glut, aus welcher die Flammen der Scheiterhaufen hervorzüngeln. Ja man kann einen Schritt weiter gehen und sagen, die unerträglichste und widerwärtigste Qual des modernen Lebens, die Verfolgung und Unterdrückung von Meinungen und Meinungsäusserungen, hat ihren Ursprung in der Offenbarung. Die vernünftig-rechtliche Auffassung besagt, dass Jeder nur verantwortlich sei für Handlungen, die geeignet sind, den Zustand Anderer ohne ihre freie Zustimmung zu verändern, dass aber die Meinung und Meinungsäusserung zu den unantastbaren, keinerlei Zwange unterworfenen Souveränetätsrechten des Einzelnen gehören. Wenn es aber eine geoffenbarte göttliche Wahrheit giebt, dann ist es frevelhaft und strafbar, von dieser, und von denjenigen Meinungen, die sich auf sie gründen, abzuweichen; und einzig aus dieser Quelle stammt die Gedankenmaassregelung. Für die freiheitliche Auffassung ist der einzige Maassstab der moralischen Zurechnung der redliche, strebsame Wille, die wachsende Heiligung des Lebens durch die Liebe zum Nächsten; intellectuelle Irrthümer aber kommen dabei nicht in Betracht, — so lehrt in unvergleichlicher Weise Lessings Nathan. Für die Orthodoxie aber steht in erster Reihe als Bedingung des Heils das Annehmen der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, die Rechtfertigung durch den Glauben; und das praktisch-sittliche Verhalten ist Nebensache. Dieser Grundzug geht durch unser gesammtes Leben. Die politische Rechtgläubigkeit, gewöhnlich Gesinnungstüchtigkeit oder Treue genannt, ruht auf dem nämlichen Grunde. Da ist die Frage nur nach der politischen Meinung, nicht nach der Bürgertugend. Wer die von Oben kommenden Offenbarungen als Wahrheit annimmt, bloss weil sie von Oben kommen, auf das Recht der eigenen Meinung aber verzichtet, der hat die rechte Gesinnung und die richtige Meinung und wird befördert, mag er auch ein Lump sein; wer aber zu diesem Kastratenthume des Geistes sich nicht herabzuwürdigen vermag, der ist ein politischer Ketzer, und er wandert in's Gefängniss, mag er auch in reiner, aufopferungsfähiger Liebe für seine Mitmenschen und sein Vaterland vor Tausenden hervorleuchten und seine Bürgertugend durch die zweifellosesten Proben bewährt haben.

Lassen Sie mich denn den Gegensatz, von dem ich spreche,

in Ein Wort zusammenfassen, er heisst: Autorität oder — nicht Majorität, wie Stahl sagt, sondern — Freiheit. Autorität ist Herrschaft eines fremden Bewusstseins, Freiheit aber ist Selbstbewusstsein. Freiheit ruht einzig auf der Annahme der dem Menschen von Ewigkeit her innewohnenden Kraft göttlicher Wahrheit; Autorität ruht allein auf der Annahme „einzigartiger Thatsachen, vermöge deren eine göttliche Offenbarung in der Welt ist." Nach der Weltanschauung des Offenbarungsglaubens wird dem Menschen sein ewiges Erbtheil bestritten, und die Krone, mit der er geboren wird, geraubt. Da ist der Mensch an sich selbst nur noch ein kümmerliches, sündiges und irrendes Geschöpf, dem das Heil nur gegeben werden kann, weil er es nicht in der eigenen Brust trägt, und das der Herrschaft der Autorität unterworfen werden muss, weil es zur Freiheit unfähig ist. Die einzigartigen Thatsachen und die einzigartigen Menschen erweisen der Menschheit die Wohlthat, sie in ihrer Unwissenheit zu leiten und ihr aus ihrem Elende herauszuhelfen. Die Träger der Autorität, geistliche wie weltliche, stützen sich auf göttliches Decret; sie herrschen von Gottes Gnaden, und wie sie auf einzigartige Thatsachen ihre Gewalt gründen, so produciren sie auch einzigartige Thatsachen, welche die stumme Welt widerstandslos hinzunehmen hat, als immer neue Offenbarungen. Stützt sich nicht auch Napoleon III. wiederum auf göttliche Erwählung? Die Sache sieht bei ihm nur etwas anders aus, aber sie ist im Wesentlichen dieselbe. Er kann sich nicht auf die Legitimität und die Tradition berufen, so beruft er sich auf das Genie. Und das ist freilich schon ein Fortschritt; denn das Genie muss sich wenigstens als solches bewähren, um seine göttliche Sendung zu beweisen, während die legitimen Herrscher dazu nichts Anderes zu thun haben, als geboren zu werden. Aber darin ist er einverstanden mit seinen Collegen im Despotismus, dass er göttliche Sendboten annimmt, die den Beruf haben, die an sich selbst rathlosen Menschen zu erleuchten, zu beherrschen und zum Heile zu leiten. Nur die Continuität ist bei ihm durchbrochen, die göttlichen Sendboten treten sporadisch auf. Diess zeigt freilich deutlich, dass das Princip der Autorität im Napoleonismus bereits bedeutend abgeschwächt ist, aber es ist dasselbe Princip. Was könnte klarer dafür sprechen, als diese, seine eigenen Worte: „Glücklich die Völker, welche sie (die Sendboten der Vorsehung) begreifen und ihnen folgen! Wehe denen, welche sie verkennen und bekämpfen! Sie machen es wie die Juden, sie kreu-

zigen ihren Messias. Sie sind blind und strafbar: blind, denn sie sehen nicht die Machtlosigkeit ihrer Anstrengungen, um den endlichen Triumph des Guten zu verhindern; strafbar, denn sie verzögern nur den Fortschritt, indem sie seine schnelle und fruchtbare Anwendung erschweren." [1])

Die Kirche hat sich dieses Zusammenhanges ihrer Autorität mit der des absoluten Königthumes im Grundprincipe auch immer bewusst gezeigt. Sie hat immer, die protestantische wie die katholische, gern das Königthum von Gottes Gnaden gepredigt, wenn dieses ihr, als Gegenleistung dafür, ihr Meinungsmonopol garantirte. Die protestantische Kirche hat sich unter dieser Bedingung stets sogar bereitwillig dem Staate unterworfen. Diess zeigt die Englische Staatskirche unter Jacob II. Sie war königstreu, so lange der König ihr die Dissenters verfolgen half, und die Beschwörung des von ihr allein gebilligten Glaubens als Bedingung, ein Staatsamt zu erlangen, aufrecht erhielt. So lange war selbst der Katholicismus des Königs kein Hinderniss, dass die Kanzeln sonntäglich von der Lehre des passiven Gehorsams und des Königthums von Gottes Gnaden ertönten. Als aber der König nicht zwar im Geiste wahrer Toleranz, sondern im Interesse seines katholischen Glaubens die Aemter auch für seine katholischen Unterthanen zugänglich zu machen strebte und damit nothgedrungen auch die protestantischen Dissenters in diese Wohlthat einschloss: da conspirirte dieselbe Staatskirche mit ihren und des Königs bittersten Feinden, führte dadurch den Sturz des Königs herbei und bahnte Wilhelm III. den Weg zum Throne, um dann wieder, als sie in zu später Reue erkannte, dass sie damit nur einer neuen Aera viel tiefer greifender Toleranz den Aufgang bereitet hatte, dem neuen Könige von Gottes Gnaden eine langjährige, ohnmächtige Opposition zu machen. Die katholische Kirche steckt ihre Ziele höher. In unvergessener Erinnerung an bessere Zeiten hat sie stets gestrebt und strebt fortwährend, wenn nicht den Staat zu beherrschen, wenigstens eine vom Staate mehr oder weniger unabhängige Glaubensherrschaft zu behaupten. Hieraus, und ich denke hieraus allein, erklärt sich auch die seltsame Stellung, welche die ultramontane Partei in unserem Abgeordnetenhause einnimmt. Man könnte dreist eine Prämie auf die Ermittelung setzen, was die Herren Reichensperger und Genossen eigentlich wollen, ohne

[1]) S. Der Gedanke, Bd. VI, S. 176 (aus Michelet's Bericht über *Napoléon III: Histoire de Jules César*). Anm. d. Red.

Gefahr zu laufen, sich in Unkosten zu stürzen; denn, sicherlich, sie wissen es selber nicht. Sie können sich nicht begeistern für die absolute Macht eines Königs, der zugleich protestantischer Bischof und Oberhaupt der evangelischen Landeskirche zu sein prätendirt: und sie müssen noch mehr entgegen sein der Volksfreiheit, welche aller kirchlichen Macht und religiösen Autorität zuwider ist, und eben so sehr die Gleichberechtigung der Culte, als die politische Machtlosigkeit aller anstrebt; und so sind sie verurtheilt, beständig zwischen Ja und Nein zu schweben und in einem unklaren romantischen Dämmer.

Und nun, mein lieber Freund, wenden wir das Blatt um, und betrachten die Kehrseite, die moderne Bildung. Wenn eine neue Selbstoffenbarung des Geistes sich erhebt und gegen die bis dahin herrschende Weltanschauung anstürmt, dann bilden sich regelmässig drei verschiedene Strömungen, in welchen der neue Geist sich über die Welt ergiesst. Die erste, die negative, verhält sich gegen das Alte durchaus verneinend und findet daran ein Genüge: sie bildet einen breiten Strom, und ist die populare Auffassung; denn in ihr erfüllt das Neue seine nächste, leichteste, fasslichste Aufgabe. Die zweite, die positive, stellt sich ebenfalls gegen das Alte schlechthin verneinend, aber eben so sehr auch absolut bejahend. Sie zerbricht ganz und gar die zu überwindende vergängliche Form des Geistes, aber sie conservirt seinen dauernden, ewigen Inhalt. Ueberzeugt von der absoluten Einheit und Continuität des Geistes, ist er ihr allezeit der eine und derselbe: und, indem sie ihn in einer neuen Form, einer höhern Selbstoffenbarung darstellt, geht ihr nichts verloren von seiner Vergangenheit ausser den Mängeln, die er, wurzelnd im Endlichen und Zeitlichen, aus diesem aufgesogen; so aber schreitet sie vor zu dem Neubaue, der nichts Anderes ist, als eine tiefere und reichere Gestaltung des Alten. Diese Richtung bewegt sich in ihrem Beginne und längere Zeit in ihrem Fortgange in einem kleinen Kreise, von Einzelnen gefördert, von Wenigen begriffen. Die dritte Richtung, die Mittelpartei, schwebt zwischen dem Alten und dem Neuen, und nach keiner von beiden Seiten hin gelangt sie zu einer klaren Verneinung oder Bejahung: sie hängt an dem Alten und ist doch ergriffen von dem Neuen, und von diesem wie von jenem fühlt sie sich gleichzeitig angezogen und abgestossen; in dem richtigen Gefühle, dass Wahrheit hüben wie drüben, ist sie eben so sehr erschreckt von der totalen Verneinung der negativen

Richtung, wie von den Consequenzen einer rücksichtslosen Reaction. So kommt sie zu dem Schlusse, dass alles Unheil in den Extremen liegt: und glaubt sicher den rechten Weg zu wandeln, indem sie jeder vollen Consequenz die Spitze abbricht, das Feindliche zu versöhnen und das Unvereinbare zu verschmelzen sucht. Auch diese Richtung hat ein grosses Publicum, aber ihr Schicksal ist, allmälig von den entschiedenen Richtungen, die Einen von dieser, die Anderen von jener, aufgezehrt zu werden; und die Zukunft gehört allein der zweiten, der positiven Richtung.

Entsprechend diesem Gesetze, hat auch der moderne Geist in diesen drei Strömungen sich ergossen. In allen seinen Gestaltungen aber ist sein durchgängiges Kennzeichen der Protest gegen die kirchliche Weltanschauung, gegen den Gott, der ausser und über der Welt steht, gegen den Himmel, an welchem das Irdische keinen Theil hat, gegen die Herabwürdigung des Menschen zu einem blossen Gefässe, in welches das Göttliche hineingegossen wird. Das Glaubensbekenntniss des modernen Geistes ist die Einheit der Welt, die der Natur immanente Vernunft, die Freiheit und Selbstständigkeit des Menschendaseins. Die moderne Welt hat nicht den Glauben verloren, sondern nur den Glauben an überlieferte Satzungen. Gegen die Aussprüche der Autorität legt sie Berufung ein an das Gewissen und die Vernunft, gegen die Sätze der Dogmatik an die lebendige Erkenntniss, gegen die Willkür der bestehenden Gewalten an die unerschöpfliche und stetig fortschreitende Weisheit des Volksgeistes. Vermöge dieser wesentlichen Uebereinstimmung können die verschiedenen Richtungen des modernen Geistes weite Strecken mit einander zusammengehen, thun es wirklich und werden es nothwendig thun, so lange ihr gemeinschaftlicher Feind, die kirchlich-reactionäre Weltanschauung, nicht überwunden ist.

Doch diese Uebereinstimmung und dieses gemeinschaftliche Parteiinteresse darf uns nicht veranlassen zu diplomatischer Verhüllung ebenso wesentlicher Unterschiede; ja wir werden uns sicherlich dieser letztern viel deutlicher bewusst werden müssen, um zu einer tiefern Einigung zu gelangen.

Man kann sich nicht wundern, dass die weitest verbreitete der Richtungen des modernen Geistes, die verneinende, die sensualistisch-materialistische, sich für die ganze moderne Bildung hält; denn nicht nur führt sie heute fast allein das Wort, sondern sie ist auch ausgezeichnet durch ihre totale Unkenntniss der positiven Forschungen über das Wesen des Geistes. Es ist wahrhaft erhei-

ternd, diese Geister von Baco und Locke, oder gar von Cartesius, Kant und Schopenhauer reden zu hören, als ob die materialistische Weisheit bloss die eigentliche volle Consequenz der Lehren jener Denker wäre: und dann wieder von Hegel mit einer lächerlichen Geringschätzung, während gerade dieser, nicht zwar in der Form aber im Inhalte seines Denkens, ihnen näher steht, als irgend ein anderer. Sie haben eben keine Ahnung von dem Wesen des Geistes, sondern wissen nur von seinem mannigfaltigen Inhalte; und indem sie hierin auf dem geistigen Standpunkte der überwiegend meisten Menschen stehen, so haben sie ein grosses Publicum. Sie vollziehen die Operationen des Geistes, aber so wie die der Verdauung, ohne Bewusstsein, d. h. ohne Bewusstsein des Geistes von seiner eigenen Thätigkeit; und da sie nun sonach nichts weiter kennen, als die mancherlei Dinge, welche den Geist erfüllen, und deren sinnliche Beziehungen zu einander, so glauben sie, dass weiter nichts da sei: und unternehmen es daher allen Ernstes, den Geist, der doch diese Dinge alle erst in sich setzt und ihnen Zusammenhang verleiht, aus eben diesen Dingen abzuleiten und den geistigen Process nach Analogie des sinnlichen zu deuten, wobei sie in gleichem Maasse die Natur wie den Geist missverstehen.

Aber es ist nicht meine Absicht, hier auf eine Polemik gegen den Sensualismus einzugehen, sondern nur seinen Ursprung und sein Wesen mit wenigen Zügen zu kennzeichnen. Nach der kirchlichen Weltanschauung bestand nur ein äusseres Band zwischen Gott und Welt, Himmel und Erde, Seele und Leib. Der moderne Geist in seiner positiven Richtung strebt, dieses äusserliche Verhältniss aufzuheben durch den Gedanken der Immanenz, demzufolge ebensowohl das Unendliche im Endlichen, als das Endliche im Unendlichen enthalten ist. Die verneinende Richtung des modernen Geistes dagegen gelangt leichter zu einer einheitlichen Weltanschauung, indem sie einfach das eine Glied des Gegensatzes streicht. So bleibt ihr die Welt, die nicht Gott, der Mensch, der nur Leib, das Dasein, das nur endlich ist. Sie begann mit dem kahlen und leeren Deismus, und wurde nothwendig fortgetrieben bis zu den äussersten Consequenzen sensualistisch-materialistischer Weltanschauung. Diess liegt in einer andern Einseitigkeit, die ihr eigenthümlich ist. Der Geist, der aus der Natur, der er als schöpferische Potenz zum Grunde liegt, sich wiederum erhebt, um beständig auch wieder in sie zu versinken, hat nothwendig eine zwiefache Bewegung, von denen die eine, die von Unten aufsteigende, wesentlich empfangend, die

andere, in umgekehrter Richtung wirksame, wesentlich gestaltend ist. Die erste ist die Quelle unseres erfahrungsmässigen Wissens, die zweite die Quelle unserer absoluten Erkenntniss. Die kirchliche Weltanschauung enthielt nur die eine Seite der Bewegung des Geistes, die von Oben nach Unten sich erstreckende; aber sie enthielt sie nicht als Selbstbewusstsein des Geistes von seinem eigenen Wesen, sondern objectivirt und dichterisch dargestellt in dem Processe der göttlichen Weltschöpfung und Weltregierung. Wie nun hier von vornherein der Natur und dem Leben ein eigenes ewiges Sein, ein innewohnendes Gesetz, eine selbstständige Entwickelungsfähigkeit mangelte, sondern Alles von Oben herab und von Aussen her gestaltet und geordnet war, so haftete dieser Mangel dem creatürlichen Dasein auch durch alle Folge hindurch an: wie Gott ursprünglich die Dinge äusserlich geschaffen, so griff er auch beständig in ihre Ordnung ein, um seine Zwecke zu erreichen; man sah überall den Finger Gottes und nirgends die Natur der Dinge, man blickte immer gen Himmel nach Zeichen und Wundern, — man vernahm Offenbarungen in Träumen und Gesichten, und sah durchaus nichts von dem ewigen Wunder der Wirklichkeit, seiner gesetzmässigen Bewegung, seiner fortschreitenden Entwickelung. Statt die Dinge und Begebenheiten zu erforschen, wie sie wirklich waren, prägte man ihnen aus dem fertigen und abgeschlossenen Glaubenskreise heraus von Oben herab einen fremdartigen Charakter auf und versah sie mit einem theologischen Stempel; so gab es Märchen und Legenden die Fülle, aber eine wahre Erkenntniss weder der Natur noch der Geschichte. Es war Baco von Verulam, der diese Vorurtheile aus dem Reiche der Wissenschaft verwies, der von Unten aufsteigenden, auf reiner Beobachtung der Thatsachen und Vorgänge beruhenden Richtung des Geistes ihr Recht eroberte, und damit zu allererst wahre Naturerkenntniss und eigentliche Geschichtsforschung möglich machte. Doch ebenso zeigt er auch bereits die Anfänge, und die Art und Weise der verneinenden Richtung des modernen Geistes. Er griff zwar keineswegs den Kirchenglauben an, aber eben so wenig zeigt sich bei ihm ein Versuch, die deductive Bewegung des Geistes auf dem Gebiete der Wissenschaft anzuerkennen; er bleibt durchaus bei der inductiven stehen, und verweist die in sich ruhende und aus sich selbst sich entwickelnde Wahrheit auf das der Wissenschaft unzugängliche Gebiet der Religion.

Es war nur eine nothwendige Consequenz für die verneinende

Richtung des modernen Geistes, dass sie im weitern Verlaufe der Entwickelung die Vertreibung der Religion aus dem Reiche der Wissenschaft zu einer vollständigen Leugnung derselben steigerte, und dass sie mit derselben Einseitigkeit, mit der sie Gott und Seele einfach verneinte, auch das absolute Wesen des Geistes und seine schöpferische Bewegung wegstrich, und nur die von Unten aufsteigende, sensualistische, inductive anerkannte. So gelangte sie unaufhaltsam zu jener umgekehrten Weltanschauung, in welcher ursprünglich alles Höhere aus dem Geringern, und aus geistlosen Atomen die organische Welt und Kunst und Wissenschaft hervorgeht. Es begreift sich in diesem Zusammenhange, dass diese Richtung nicht nur nothwendig hat entstehen müssen, sondern dass sie auch höchst wohlthätig gewirkt hat. Sie hat eine Flut von Vorurtheilen weggespült, und, unbeirrt von zu frühzeitigem Eingreifen der construirenden Denkthätigkeit, für wahre Natur und Geschichtserkenntniss ein reiches Material herbeigeschafft.

Aber andererseits ist auch gewiss, dass sie nicht im Stande sein wird, den Kampf mit den bestehenden Gewalten, den Kampf der Freiheit um ihr zusagende Lebensformen siegreich zum Abschlusse zu bringen: so wenig wie sie befähigt ist, eine herrschende, alle Widersprüche wahrhaft einigende Weltanschauung zu werden. Wie sie die Natur in Atome auflöst, ohne dieselben auch wieder zur Einheit bringen zu können, weil sie sie zum Range eines ersten Grundes erhebt: so zersplittert sie das Menschendasein in Individuen, die nicht von vornherein und dem Grunde nach Eins sind und in dieser Einigkeit sich im Geiste erkennen, sondern nur äusserlich aus Gründen der Zweckmässigkeit sich zusammenfinden. Das Nützliche tritt hier an die Stelle des Guten, das Zweckmässige an die des Schönen: der Weltzusammenhang, der wahre, innerliche, ist aufgehoben, und mit ihm die Tiefe des in sich selbst ruhenden und unendliche Kraft aus sich selbst schöpfenden Gemüthes; die Einzelnen treiben dahin, vom Baum des Lebens abgerissene Blätter, umhergewirbelt im Sturme. Das selbstlose Gesetz und der kalte Zufall sind die Götter dieser Welt; was als Lebenskern übrig bleibt, ist nur noch der Egoismus, gemildert durch Zweckmässigkeitsrücksichten, welche die Förderung von Allgemeininteressen auch für das Einzelwohl unerklärlich erscheinen lassen. Es ist für tiefer angelegte Naturen eine Unmöglichkeit, die Consequenzen dieser Weltanschauung anzunehmen; und diess ist es mehr, als irgend etwas Anderes, was eine innerlich kräftige Zu-

sammenfassung der liberalen Elemente verhindert, was manchen Mann, der zu den bessern zählt, schwankend und unentschieden macht, was selbst der Reaction noch immer eine Art von ideellem Nimbus verleiht.

Aber obwohl die Doctrin der sensualistisch-materialistischen Weltanschauung im höchsten Maasse unbefriedigend, ja abstossend ist: so ist es doch glücklicherweise mit den Männern, die sich zu ihr bekennen, eine ganz andere Sache. Und warum sollte es auch nicht? Der Charakter fliesst nicht aus der Meinung oder dem Glauben, obwohl es wahr ist, dass der Charakter die Meinung und die Meinung den Charakter vielfach beeinflusst und bestimmt, und desshalb zur höchsten sittlichen Leistungsfähigkeit eine volle Harmonie von Wollen und Denken gehört. Aber zunächst ist der Charakter etwas Unmittelbares, bestimmt durch die Kraft des Gewissens, durch die Anlage zur Freiheit im einzelnen Menschen, durch die Stärke des Willens gegenüber den blossen Trieben; und wir dürfen uns wahrlich nicht wundern, Charaktere im besten Sinne des Wortes auf Seiten einer Richtung zu finden, die, von der vollen Ungunst der herrschenden Parteien, welche doch allein Ehren und Güter zu vergeben haben, betroffen, zu den von ihr ausgesprochenen Meinungen von keinem andern Motive geleitet sein kann, als von Liebe zur Wahrheit und von Sinn für Unabhängigkeit. Aber es ist nicht bloss das. In Wahrheit ist der Geist der Männer dieser Richtung von Ideen erfüllt, die, weit davon entfernt, Consequenzen ihrer eigenen Doctrin zu sein, von ihnen nur so angesehen werden, über deren Ursprung sie sich täuschen. Durch die Heroen der positiven Richtung des modernen Geistes, die Shakespeare, Cartesius, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Göthe und Schiller, zumal aber durch die Poeten unter ihnen, sind die Errungenschaften der positiven Forschung, wenn auch vereinzelt und abgetrennt von ihrer Quelle, dergestalt in den Fluss der gesammten geistigen Strömung hinübergeleitet, dass kein Gebildeter von ihnen unberührt bleiben kann, dass sie zu einem grossen Theile eines jeden geistiges Leben beherrschen, er mag es wissen oder nicht. Diese positiven Leistungen des modernen Geistes aber ruhen unzweifelhaft ihrerseits wieder auf dem Christenthume, gegen welches die moderne Bildung in ihrer verneinenden Richtung glaubt so absprechend sich verhalten zu müssen, ohne eine Ahnung davon zu haben, was sie ihm verdankt. Ich habe oben (S. 162) von der Seite des Christenthums, oder, wie ich lieber sage, der Christlichen

Kirche, gesprochen, mit welcher der moderne Geist nothwendig hat brechen müssen, von der Form; ich rede jetzt von der Substanz des Christenthums, die in der mythologischen Gestaltung und in der Form der äussern Offenbarung erst einen unvollkommenen Ausdruck gewonnen hatte. Es gab niemals Christlichere Denker, als Spinoza und Fichte. Der Gott-Mensch ist bei Beiden der Mittelpunkt des Denkens; der über allem Endlichen seiende, und doch auch wiederum dem Menschengeiste immanente Gott, und darum auch die Unendlichkeit und Unsterblichkeit des Menschen, ist bei Beiden, obwohl vielfach und besonders bei Spinoza verkannt, gleichmässige Lehre. In diesen Denkern hat sich die historische und einmalige Gestalt von Christus zum gegenwärtigen und von Ewigkeit her seienden Wesen des Menschen erweitert.

Aber ich will nicht weiter von den tiefen Gedankengängen dieser grossen Meister reden, sondern von dem, was aus dem Christenthume, und allein aus ihm, offenbar in das Bewusstsein der gesammten Menschheit übergegangen ist. Als das Christenthum in dem Gott-Menschen der Menschenheit ein leuchtendes Vorbild aufstellte und eine sichere Hilfe, um die Fesseln der Natur zu zerbrechen und das ewige Heil zu erwerben, da legte es dem Menschen einen Werth bei, weit hinaus über alle Klassenunterschiede, welche durch die Natur und durch menschliche Einrichtungen bedingt werden; es proclamirte die Gleichheit der Menschen vor Gott. In diesem Geiste predigte es die allgemeine Menschenliebe, wendete sich vorzugsweise an die Armen und Gedrückten, und verhiess den Ersten, dass sie die Letzten, und den Letzten, dass sie die Ersten sein würden. Hier ist die Quelle, aus welcher die absoluten Menschenrechte stammen, und die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetze, also gerade das, was den Herzschlag aller modernen Freiheitsbestrebungen ausmacht. Aus der sensualistisch - materialistischen Weltanschauung kommt das nicht, und aus der des Alterthums auch nicht, wie jeder weiss, der sie kennt, oder nur jemals gehört hat, dass und wie die vorgeschrittensten Denker der alten Welt die Sclaverei rechtfertigen. Es ist nun der grosse Unterschied, dass die Christliche Offenbarungskirche die Erfüllung der Menschenrechte auf das Jenseits verweist, unsere Zeit aber mit den Christlichen Ideen hier auf Erden praktischen Ernst zu machen versucht. Es ist nichts Anderes, als das Christliche Gottesreich auf Erden, das wir aufzurichten streben; und das Christenthum hat uns den Boden dazu bereitet.

Diess, mein lieber Freund, ist die Auffassung, die mich Freund und Feind sicher unterscheiden lehrt. Ich sehe vor mir eine Reaction, die daran erkennbar ist, dass sie allen Nachdruck auf die Schale, auf die Form des Christenthums legt. Die Parteigänger dieser Richtung sind demüthig vor Gott, um desto hochmüthiger gegen die Menschen sein zu können. Sie kämpfen unter dem Zeichen des Kreuzes, das sie immer von Neuem der leidenden Menschheit aufbürden; aber sie wollen nichts wissen von ihrer schon gegenwärtigen Auferstehung vom Tode und ihrer Erlösung zur Freiheit. Sie verweisen alle Lösungen auf das Jenseits, um auf Erden eine stabile, angeblich von Gott dictirte Ordnung aufrecht erhalten zu können. Sie predigen die Gleichheit im Himmel und die Klassenunterschiede auf Erden, die jenseitige Seligkeit und das diesseitige Elend. Und wahrlich! sie thun Alles, was sie vermögen, um dieses Elend zu conserviren und noch zu vermehren. Ich weiss, was ich davon zu halten habe, wenn sie ihre Predigten donnern und ihre Gebete plärren: tönendes Erz und klingende Schelle!

Und ich sehe auf der andern Seite das aus den Fesseln langsam sich emporringende Volk, leidend und kämpfend im wahren Geiste des Christenthums, im Glauben, der ihm lebendig aus dem Herzen quillt. Hier ist das Losungswort nicht mehr ein Gott, dem das Leben geopfert wird, sondern die Humanität, die sich zu Gott erhebt. Hier handelt es sich nicht mehr um eine todte Gläubigkeit, sondern um lebendige Verwirklichung der Christlichen Idee, nicht mehr um die Conservirung der Privilegien gewisser Klassen, sondern um die Gleichberechtigung Aller und ihre Erhebung zu einem wahrhaft menschenwürdigen Dasein, nicht mehr um ein leidiges Almosengeben an die Armuth, sondern um die Fortschaffung des Elendes; hier ist nicht mehr eine vermeintliche Rechtgläubigkeit, sondern die werkthätige Liebe der Pulsschlag des Lebens. Auf dieser Seite ist mein Herz und ihr gehören meine Kräfte. Auf dieser Seite stehen meine Freunde und die Ihrigen auch. Was thut es, dass sie von einander abweichen in der intellectuellen Begründung, wenn sie nur wesentlich einig in den Motiven und in den Zielen sind? Was thut es, wenn die Einen mehr, die Anderen weniger w i s s e n, welchen Ursprungs ihr Geistesleben und was sein wahrer Inhalt ist, wenn sie nur treu zur Sache der Freiheit stehen! Die wesentliche Einheit im Geiste ist eine sichere Gewähr für die fortschreitende Vertie-

fung der Erkenntniss, die wachsende Klarheit des Bewusstseins, die schliessliche Auflösung aller scheinbaren Differenzen zu einer allumfassenden Weltanschauung. Mit dieser wird auch die Thatkraft kommen, welche uns alle Hindernisse zu überwältigen befähigen wird. Arbeiten wir unermüdlich weiter nach diesem Ziele hin und hüten uns vor falschen Propheten; falsche Propheten aber nenne ich diejenigen, welche die Parteistellungen verschieben und Zwietracht in unsere Reihen bringen. Was insbesondere das religiöse Gebiet anlangt, so ist das einzige Ziel, das wir zunächst zu erstreben haben, die Freiheit der Gemeinde. Wenn nicht mehr Consistorialbefehle den Glaubensinhalt regeln, sondern die übereinstimmende Ueberzeugung der Gemeinde, wenn die Lehre nicht mehr von Oben herabkommt, sondern von Unten emporsteigt, wenn nicht mehr Staatsanwälte und Policisten die Religion vertheidigen, sondern begeisterte Denker: dann wird es an der Zeit sein, Beweise des Geistes und der Kraft in der Gemeinde zu geben, dann wird die Wahrheit siegen durch ihre eigene Macht.

Correspondenz.

1.

Telegramm. Donauwörth, den 4. April 1867. An Professor Michelet: Herzlichen Glückwunsch zum Wiedererscheinen des Gedankens. So eben erhalte das erste Heft. Möge sein Licht sich ausbreiten über alle Lande.

2.

Bäumenheim bei Donauwörth, den 5. April. Hochgeehrter Herr! Freudig begrüsse ich das Wiederscheinen „des Gedankens“; ich fand stets viel Anregung und Belehrung in dieser Zeitschrift, und habe sie daher sehr vermisst. Gestern kam mir das erste Heft zu, und gleich im ersten Artikel finde ich unter Andern auch meiner von Ihnen gedacht. Gleich Herrn d'Ercole vermissen auch Sie in meiner Welterklärung das Band, welches die einzelnen Atome zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft. Dass allen mechanisch-atomistischen Theorien das wahre Band, das Leben fehlt, welches die zerstreuten Körnchen durchströme und erwärme, und dass eine bloss äusserliche Aneinanderreihung das philosophische Denken nicht befriedigen kann, davon bin ich vollkommen überzeugt. Trotzdem gestehe ich nicht nur zu, dass meinen Kraftwesen Ein Absolutes als deren Copula fehlt, sondern muss auch noch hinzusetzen,

dass sie überhaupt nicht verbunden werden — jedoch nicht aus dem Grunde, weil sie der Verbindung unfähig wären —, sondern weil sie sich selbst verbinden. Erlauben Sie mir zur Rechtfertigung dieser vielleicht paradox scheinenden Behauptung einige Worte:

Dass es Viele giebt, wird von Niemand bestritten, auch nicht von der Alleinheitslehre. Ohne die Vielen ist das Eins gar nicht denkbar. Aber was die Vielen sind, das ist die Streitfrage. Die Vielheitslehre will die Selbstständigkeit, das Für-sich-bestehen, die Ursprünglichkeit der vielen Einzelnen retten, und verliert dabei das Band, welches die vielen einander fest gegenüberstehenden Einse vereint. — Die Einheitslehre hält an Einem ursprünglich Selbstständigen fest, und lässt die Vielen in ihm befasst sein, als dessen Theile oder Momente, denen es seine Selbstständigkeit oder das Für-sich-bestehen mittheilt. Warum muss ich mir das Für-sich-bestehen mittheilen lassen? Hätte ich selbst die Selbstständigkeit, so brauchte ich sie mir nicht geben zu lassen. Wer auf fremden Füssen steht, steht nicht auf seinen eigenen. Kann ich wirklich nicht auf meinen eigenen Füssen stehen? Es widerstrebt dem zum vollen Bewusstsein seiner eigenen Kraft gekommenen Ich, sich als Theil oder Moment eines Andern anzusehen; es will selbst das Ganze sein, — es müsste sich selbst aufgeben, wenn es diess nicht wollte. Der Dualismus von absolutem und bedingtem Sein ist erst dann überwunden, wenn man eingesehen hat, dass bedingtes Sein eine sich selbst widersprechende Vorstellung ist. Die Einheitslehre verliert über ihren Einheitsbestrebungen die Selbstständigkeit der Einzelnen. Die absolute Selbstständigkeit der Vielen ist so nothwendig, als die absolute Einheit derselben. Selbstständig, absolut ist nur das Universelle, das Allumfassende, das Ganze. Von den Vielen muss daher jedes ein allumfassendes Ganze sein; und viele allumfassende Ganze können nicht neben einander liegen, wie die empirischen Dinge. Weil die empirischen Dinge Grenzen haben, so sind sie durch dieselben von einander getrennt, können nicht über dieselben hinaus zu einander gelangen und in einander eindringen; darum sind sie **ausser** einander, d. h. ohne Verbindung. Weil die allumfassenden Dinge keine Grenzen haben, so sind sie nicht von einander getrennt, so können sie zu einander kommen und in einander eindringen; darum sind sie **ineinander**, und Ineinandersein ist Verbindung. Das Sein der allumfassenden, der selbstständigen Wesen ist also Ineinandersein; mit der Universalität der Einzelnen ist auch ihre Verbindung gesetzt. (Der Em-

piriker kann sich seine vielen Dinge nur als solche denken, die sich in das All, in den Raum theilen, so dass jedes ein bestimmtes Stück davon einnimmt: mehrere Dinge zu denken, von denen jedes das ganze All einnimmt, hält er für unmöglich; daher bringt er auch kein Leben in sie hinein, und muss nun einen Gott zu Hilfe nehmen, der das Unverbindbare verbinde.

Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, dass die Durchdringung eine gegenseitige sein muss, wenn wirkliche Verbindung stattfinden soll. Es ist nicht genug, dass Ein Wesen die übrigen als ein continuirlicher Faden durchziehe oder gleichsam den Kitt zwischen ihnen bilde, während diese sich passiv verhielten, ohne ihrerseits ebenfalls activ jenes, sowie alle anderen, zu durchdringen. Man hätte hier ebensowenig eine wahre Verbindung, als bei den begrenzten Dingen der bisherigen Atomistik. Jedes Wesen ist ein Eins, welches die Vielen in sich hat; keines kommt als ein numerisches Eins zu den übrigen hinzu. Man kann auch sagen, die Vielen sind Eins, weil sie alle den Einen unbegrenzten Raum, die Eine unendliche Zeit besitzen, und Ein Ziel, die Vollkommenheit, anstreben (sich entwickeln); aber die Vielen machen selbst dieses Eins, nicht das Eins die Vielen. So, glaube ich, sind die selbstständigen Vielen fest verbunden, — die Vielheitslehre mit der Einheitslehre versöhnt (Wissenschaft des Absoluten = Wissenschaft der Absoluten).

Man mag mich wegen der Behauptung der Absolutheit des Ich des Uebermuths oder noch weit grössern Vergehens beschuldigen. — Ihnen kann ich es offen sagen: Das Erbübel, welches den Menschen noch von ihrem Urzustande her anklebt und welches alle freie Erkenntniss wie alle moralische Thatkraft lähmt, ist nach meiner innersten Ueberzeugung das Vorurtheil, dass wir bedingte Wesen, hilflose Creaturen seien. Erschreckt von den auf uns eindringenden Mächten, überall Tod und Verderben erblickend, verlieren wir Kopf und Muth und ergeben uns willenlos in das scheinbar Unvermeidliche, anstatt auf Bemeisterung jener Mächte zu denken und sie nach unserem Willen zu lenken. Angstvoll sehen wir uns nach einem höhern Wesen um, welches uns schütze, anstatt unsere eigene Kraft daran zu setzen und uns selbst zu schützen. Feige demüthigen wir uns vor einem Herrn, anstatt uns selbst als solchen zu fühlen und zu erkennen. Verzweifelnd an unserer eigenen Kraft, suchen wir die Hilfe ausserhalb, die wir nur in uns finden können. Die mit ungeheurer Kraft dahinrollenden Welt-

kugeln, wo wären sie und ihre Bewegung ohne uns, ohne die einzelnen Kraftsubjecte? Nehmet, ihr Kleinmüthigen, die Einzelnen hinweg oder reisst sie aus ihrer Verbindung, und ihr habt weder Bewegung noch Weltkörper! Aber bedingte, abhängige Dinge machen keine Weltkörper, keine Bewegung. — Ist es das Schwert in der Hand des Kämpfenden, was verwundet? sowenig dieses verwundet, so wenig bewegt das Bedingte. Es giebt kein bedingtes Sein; was wir dafür halten, ist blosse Erscheinung, ist unsere Vorstellung. Nur Unbedingtes hat Sein, und dieses sind wir, wir Alle, die unbewussten sowohl als die bewussten; die Gewalt ist unser, — aber wir müssen derselben bewusst werden, um sie nach unserem Willen gebrauchen zu können.

In meiner Schrift: „Ueber die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung", die ich Ihnen vor ungefähr 2 Jahren zuzusenden mir erlaubte, habe ich mich hierüber im Zusammenhang mit der ganzen Theorie ausgesprochen. Vielleicht finden Sie einmal Zeit, dieselbe zu lesen. Wollten Sie, geehrter Herr, der vorstehenden kurzen Auseinandersetzung ein Plätzchen in Ihrer Zeitschrift gönnen, würden Sie mich sehr verbinden.

Schliesslich nehme ich noch Bezug auf mein Telegramm von gestern, und bitte Sie die Versicherung meiner besondern Hochachtung und Verehrung zu genehmigen.

M. Drossbach.

3.

Berlin, d. 15. Mai. Hochgeehrter Herr! Die Darlegung Ihrer Ideen, wie Sie dieselbe in Ihrem geehrten Schreiben geben, und die ich schon in ihrer Ausführlichkeit aus Ihren frühern Schriften, namentlich aber aus der letzten, vor zwei Jahren mir gütigst zugeschickten, kenne, hat mich immer mehr in der Ueberzeugung bestärkt, dass wir so sehr weit mit unsern Ansichten gar nicht auseinanderliegen, dass wir selbst recht viele Berührungspunkte haben. Von der Kantischen Grundanschauung ausgehend, die in der That der Katechismus der neuern Philosophie geworden ist, dass nämlich die Sinnenwelt nur Erscheinung sei („Ueber die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung", S. 36, 44), bleiben Sie dennoch nicht auf dem bloss kritischen Standpunkte stehen, sondern dringen bis zu einer „atomistischen Metaphysik" durch (S. 72). Ich stimme vollkommen mit Ihnen darin überein, dass es nicht zwei Welten, eine körperliche und eine geistige, eine sinnliche und eine übersinnliche gebe, die in absolutem Gegensatze zu einander sich be-

fänden: dass es also keinen Dualismus, kein transscendentes Absolutes, nur Eine Welt, nur einerlei Sein gebe (S. 16—17, 27, 45, 49, 66); dass unser Erkenntnissvermögen nicht beschränkt (S. 2), das Unendliche in uns selbst (S. 126), mithin das Unbedingte erkennbar sei (S. 70, 75). Ich kann mich sogar mit Ihrer Ansicht befreunden, dass wir nicht durch Denken, sondern durch Empfinden und Anschauen zum wirklich Seienden kommen; dass das Denken nur das Mittel sei, das, was wir sinnlich unbewusst anschauen und empfinden, mit klarem Bewusstsein anzuschauen und zu empfinden (S. 52—53, 16). Denn da Ihr Wahrnehmen nicht, wie das Kantische, auf die Erscheinungen, auf das Bedingte, sondern einzig und allein auf das Absolute, Unbedingte, ausgeht, so stimmt es ja mit dem, was wir das Denken nennen — ohnehin für Solche, die den Dualismus auch hier in der Erkenntnissquelle verwerfen, überein. Verleihen Sie denn nicht selbst dem Denken damit das Primat, dass Sie durch dasselbe der bewusstlosen Anschauung zum Bewusstsein verhelfen?

Um jedoch nun Ihrem Principe näher zu treten, so darf ich Ihnen nicht verhehlen, dass Sie die Resultate der modernsten Speculation — Monismus, Immanenz, Absolutheit des Subjects — die zum Theil aber auch schon sehr alte Errungenschaften auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie sind —, in die Terminologie längst abgethaner Systeme kleiden. Man wird zwar Ihre Atome zunächst wohl schwerlich mit denen Leucipps und Demokrits zu verwechseln geneigt sein. Aber Sie geben selber zu, dass Ihre Principien Verwandte der Leibnitzischen Monaden seien, nur mit dem Unterschiede, dass Ihr atomistisches Wesen das Universum in Wirklichkeit in sich enthalte, die Monade nur virtuell (S. 133). Wir wollen sehen! Ja, Sie nehmen sogar die prästabilirte Harmonie auf, und finden den Grund der Einheit in der Vielheit darin, dass alle Atome Ein Ziel haben (S. 154). Mit Einem Worte aber, Ihr Princip ist die Vielheit (S. 19). Indessen haben Sie nicht eine unendliche Menge von Principien, sondern nur eine endliche Anzahl, weil es ein Widerspruch sei, dass die Zahl der absoluten Wesen eine unbestimmte, in's Unendliche fort wachsende sei, — doch bleibe in Bezug auf das Wie viel unsere Kenntniss im Unbewussten (S. 193—195). — Eine Ursache aber könne es darum nicht geben, weil dann die vielen Ursachen Erscheinungen der Einen wären, eine Ursache aber nie Erscheinung werden könne (S. 18).

Jedes Atom ist Ihnen dann ein ursprüngliches, unabhän-

giges, unzerstörbares, schrankenloses Kraftwesen: jedes nehme den unendlichen Raum und die unendliche Zeit, in denen es wirke, ein, und habe die ganze Welt in sich; so dass alle in allen andern gegenwärtig seien, alle einander durchdringen, ohne dass desshalb ihre Mittelpunkte zusammenfallen. Durch die Mehrheit der Wechselwirkungen entstehen gegenseitige Beziehungen, und bestimmte, unterscheidbare Beschaffenheiten der Wesen. Ungeachtet der wechselnden Empfindungen und Bewegungen bleiben die Wesen unveränderlich, weil die Veränderungen nur Beziehungen, Erscheinungen, nur subjective Vorstellungen in uns seien, während das Wahrgenommene allein die Kräfte, die Atome selbst bleiben (S. 84, 97—99, 101, 88, 71, 50, 15). Hier streifen Sie geradezu an die Realen Herbarts, obgleich Sie auch dieses von der Hand weisen (S. 229). Denn wenn alle Veränderungen nur ausser den Kraftwesen fallen, so sind diese eine abstracte Einfachheit, und umfassen nicht, wie Sie doch wollen, das ganze All (S. 156). Sie wären das reine Nichts, welches Sie doch selbst so oft in dieser Schrift (z. B. S. 137) perhorresciren.

Sie sagen weiter: Das Ziel aller Wesen sei das Streben nach dem Ideal, nach Vollkommenheit, sowohl bei den bewussten, als bei den bewusstlosen Atomen. Doch sei dieser Gegensatz nur ein Unterschied des Grades. Im Tode sinken wir in's Bewusstlose zurück, doch nur um in einem zweiten, dritten u. s. w. Leben, wenn auch nur in Zwischenräumen von Millionen Jahren, die aber bei der Bewusstlosigkeit nichts bedeuten, wieder zum Bewusstsein zu gelangen; und da müssen wir endlich alle an die Reihe kommen.[1] Das Ideal sei nur die Anlage, und in's Unendliche nähern wir uns nur der Vollkommenheit; das Ich sei sich seiner Erfüllung daher auch nur unvollkommen bewusst (S. 136—140, 72, 146, 189—198, 172, 107). Nun das heisst doch wohl, dass das ganze Universum nur an sich, also nur virtuell in jedem Kraftwesen enthalten sei; was Sie, wie ich vorhin (S. 174) bemerkte, als das Leibnitzens System vom Ihrigen Unterscheidende behaupten wollten. Freilich während Leibnitz dann

[1] Beiläufig ersehen wir auch hieraus, wie Sie Sich die Zeugung denken: „Mein Nervensystem ist eine Verbindung von Einzelwesen. Diese Verbindung kam dadurch zu Stande, dass mein Ich unter dem Beistande der Eltern die zur Bildung desselben nöthigen Verhältnisse der Einzelwesen bildete. Daher kann es ebenso wieder ein zweites Mal die nöthigen Verhältnisse schaffen“ (S. 192). Schade nur, dass Euphorbus-Pythagoras so ganz vereinzelt mit seiner Behauptung des Sicherinnerns dasteht!

das ganze Universum *eminenter* in die Monade der Monaden setzt, sagen Sie: „Das Weltganze ist die vollkommenste Erscheinung der Idee, aber diess Band ist keine Existenz an sich. Ein persönlicher Gott würde die Kraftwesen unfrei machen. Jedes Wesen ist selbst ein Spinozistischer Gott, das wirkliche Absolute" (S. 155, 176, 229). Und wo Sie nun auf die Physik kommen, da fallen Sie schliesslich dennoch zu Leucippischen Vorstellungen zurück, die freilich auch wieder die modernsten sind, indem Sie die Körper-Molecules aus Atomen zusammensetzen, und bei der Gleichheit aller Atome die Qualitäten aus der verschiedenen Zahl und Anordnung der Atome erklären (S. 215, 219).

Doch es kommt ja nicht darauf an, wie Sie Sich zu Ihren Vorgängern verhalten, sondern was der innere Werth Ihrer Ansichten sei. Und da scheint mir denn Ihr Hauptfehler der zu sein, dass Sie diese Kraftwesen wahrzunehmen meinen, während in der That dieselben vielmehr blosse Gedankendinge sind; so dass Sie sehr Unrecht haben, das Denken, dem Sie eben allein diese Hypothese verdanken, so herunterzusetzen. Ferner laboriren Sie noch an der philosophischen — oder vielmehr unphilosophischen — Krankheit, Erscheinung und Ding an sich auseinander zu halten. Und wenn Sie mit der Erkennbarkeit des Dinges an sich über Kant hinausgreifen, so will ich nicht einmal ihren bedenklichen Satz urgiren, dass wir auf einem andern Weltkörper eine andere, höhere Erkenntnissstufe erreichen werden (S. 59). So viel ist aber klar, dass, wenn Sie das Wesen an sich erkennen wollen, Sie es in den Erscheinungen, nicht draussen, erkennen müssen, da widrigenfalls diese zum unbegreiflichen Ding an sich werden; so dass Ihre Lehre gegen die Kantische nichts voraus hat, sondern Sie bloss den Werth der Glieder des Gegensatzes vertauschen, und einem Dualismus verfallen, dem Sie doch zu entfliehen strebten. Denn Kraft und Erscheinung bleiben Ihnen eigentlich zwei Welten; und Sie machen es dabei gerade wie Demokrit, der die wirklichen Dinge für das irrthümliche Wissen, die Hirngespinnste der Atome für die echte Erkenntniss ausgiebt.

Wenn ich nun aber dem Inhalte Ihres Princips selber zu Leibe gehe, so sind wir wieder in der Basis einig, können also mit einander disputiren. Denn Sie nehmen (S. 124) den Hegel'schen Fundamentalsatz an: Das Subject ist das Absolute. Wir streiten nur über die Natur des Individuums. Hier behaupten Sie: „Die Verbindungen der Atome erscheinen als Individuen, die wahren In-

dividuen seien aber die Atome selbst (S. 64). Der Hauptpunkt Ihrer mangelhaften Metaphysik liegt aber eben darin, dass Sie den Einheitspunkt der Vielen nicht als die zusammenfassende Individualität erkennen: nicht gestatten wollen, dass das γενέσει ὕστερον sehr wohl das φύσει πρότερον sein könne. Im Organischen allerdings sind Sie dann gewissermaassen dazu gezwungen, mit Leibnitz eine herrschende Monade anzunehmen, ein Centralwesen, das die organische Zelle baut, und das Gerade des Unorganischen zur Curve biegt (S. 224). Das ist nun aber in Ihrem Munde vollkommen inconsequent, weil jedes Atom Ihrem Centralwesen, also der Seele, ebenbürtig ist, — ein pantheistischer Gott, der mithin solche Unterordnung nicht dulden sollte.

Ferner sagen Sie, die alten Atomistiker konnten nicht die Bewegung und die Aenderung der Beziehungen der Atome erklären (S. 226). Aber das vermögen Sie noch viel weniger, da Sie nicht einmal, wie Leucipp, den Atomen eine verschiedene Gestalt geben. Bei der vollkommenen Gleichheit derselben ist schon der Unterschied im Grade des Bewusstseins unerklärlich. Und noch räthselhafter bleibt, woher es komme, dass die Wirkungen ganz gleicher Kräfte so qualitativ verschieden ausfallen. Denn der örtliche Unterschied des Mittelpunktes (S. 103) ist doch kein genügender Grund, da im unendlichen Raum jeder Ort gleich gut situirt ist. So schlägt, ohne dass Sie es ahnen, Ihr Princip der individuellen Substanzen in das gerade entgegengesetzte um. Da alle Ihre bestimmten Substanzen sich auf's Haar so ähnlich sehen, dass sie nichts als Eine falbe Allgemeinheit sind: so bilden sie die Spinozistische Substanz selber, und noch dazu so, dass die Vielen kaum, wie doch in jenem Systeme, Modificationen des Einen sein können. Sie räumen selbst in Ihrem Briefe (S. 172) ein, die Vielen sind alle Eins, und kommen nicht numerisch zu einander hinzu. Ihren eigenen Zugebungen gemäss, ist auch der Unterschied wenigstens nicht das Ursprüngliche, sondern das Abgeleitete, nur Vorgestellte, nicht wirklich Wahrgenommene, — also eine blosse Erscheinung. Und da erst durch den Unterschied ein Individuum zu einem Individuum wird, so ist bei Ihnen, Ihren Vordersätzen zufolge, die Individualität selbst eine blosse Erscheinung.

Sogar der Leibnitzischen Monade der Monaden können Sie nicht entgehen: Ein atomistisches Wesen stehe auf der höchsten Stufe der Entwickelung, sei das Centrum der ganzen unendlichen Gesellschaft, als der Stärkste (S. 115—117). Da dieser Gott aber persönlich

nicht sein soll (s. oben, S. 176), so bleibt ihm eben wieder nur die Allgemeinheit, die indessen auch keine reale Existenz sein soll (S. 106). Und doch wie kann er, als Atom, nicht persönlich sein? Auch muthen Sie ihm diess Aeusserste zu, selbst die Caudinischen Pässe des Todes, wie die anderen Kraftwesen, sich gefallen lassen zu müssen: „Auch das höchste Wesen kann nicht ununterbrochen selbstbewusst sein, sondern muss periodisch bewusst und unbewusst sein. Aber da dasselbe vollständig Herr über die Verhältnisse ist, und dieselben ganz nach seinem Willen gestalten kann (während wir auf unserem niedrigen Standpunkt uns den Tod gefallen lassen müssen, so wie er durch die äusseren Verhältnisse herbeigeführt wird): so kann es sich sowohl den Zeitpunkt als die Dauer des unbewussten Zustandes selbst bestimmen und die letztere auf ein kleinstes Maass abkürzen, während wir vielleicht Millionen Jahre im Todesschlafe zubringen" (S. 190—191). Welch' seltsames Schwanken zwischen Theismus und Philosophie! Und wenn Sie gegen den Anfang sagen (S. 27): „Alles ist Wirken bis jetzt unbekannter immaterieller Ursachen", so habe ich im Verlaufe des ganzen Buchs, ungeachtet der grössten Anstrengungen, vergeblich danach gesucht, wo diese unbekannten Götter sich endlich zur Erkenntniss entpuppen werden, ganz abgesehen davon, dass dieselben, als immaterielle Substanzen, einen Gegensatz zum Materiellen bilden müssen; was Sie wieder in den Verdacht des Dualismus brächte, der sich auch noch daraus entnehmen liesse, dass Ihr Ich bei der Bildung eines zweiten Gehirns gar nicht an den Stoff des ersten gebunden sein soll (S. 192), — also auch aus diesem Grunde immateriell wäre, wiewohl freilich der Stoff Ihnen auch nur eine Vorstellung ist, die natürlich wieder nur die Vorstellung eines Gehirns bilden kann. So dass der Hauptzug Ihres Philosophirens doch am Ende der idealistische sein möchte, „dass wir nur unsere eigenen Zustände mit Bewusstsein wahrnehmen" (S. 36), — lauter Schattenwesen, nach Scarron's bekannten Versen:

„J'ai vu l'ombre d'un cocher,
Frottant l'ombre d'un carosse,
Avec l'ombre d'une brosse."

Für Ihr Telegraphem dankt Ihnen die Redaction freundlichst.

Michelet.

4.

Aus einem Briefe des Dr. Starke in Neu-Ruppin v. 11. Mai 1867: „Mit dem, was Professor Michelet in dem 1. Hefte Band VII.

des „Gedankens“ über Aristoteles sagt, kann ich mich nicht einverstanden erklären, da der grosse Stagyrite nicht ein nur immanentes göttliches Princip, welches in der Natur, in der Kunst und im sittlichen und wissenschaftlichen Leben des Menschen sich offenbare, dargelegt hat, sondern ein transscendentes, von aller Erscheinung getrenntes annimmt, als Urquell alles Wahren, Schönen und Guten, an welchem, wie das Motto der Zeitschrift lautet, der Himmel und die Erde hangen. — Auch der Behauptung des hochgeschätzten Collegen kann ich nicht beistimmen, dass die göttliche Persönlichkeit erst in Christo, dem Menschen, zum Bewusstsein gekommen; was nicht bloss mit dem alten und neuen Testamente, sondern auch mit der geistigen Entwickelung überhaupt und insbesondere mit Aristoteles vollkommen im Widerspruch steht. Eben so entschieden trete ich der Behauptung entgegen, dass erst im gesammten Menschengeschlechte die allgemeine Persönlichkeit realisirt werde. Das Individuum als ein vernünftiges stellt den Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen vollkommen dar, während nach der vorliegenden Abhandlung das Besondere nur als Prädicat gelten soll und das Genus zur Materie gerechnet wird. — Dagegen stimmt das Gedicht Goethes: „Die Weltseele“, in seiner ersten Strophe ganz gut, wenn man es philosophisch deuten will, mit Aristoteles' Ansicht überein, nach welcher von einer idealen, göttlichen Welt, mittelst der Entelechie, welche das Endliche und Zeitliche mit dem Unendlichen und Ewigen zur Einheit verbindet, alles Leben, geistiges wie körperliches ausströmt und eben dahin zurückkehrt. Aristoteles vereinigt den Pantheismus mit dem Monismus, und in sofern dürfte ein eifriges Studium seiner Philosophie auch für unsere Zeit wünschenswerth sein.“

5.

Berlin, den 15. Mai. Der geehrte Briefsteller hat gar nicht das Recht, die modernen Begriffe der Immanenz und Transscendenz auf irgend eine alte Philosophie, geschweige denn auf die der Koryphäen des Alterthums, anzuwenden. Wo das Wort fehlt, fehlt sicherlich der Begriff. Das Wasser, die Luft, die Materie, das Feuer, die Atome, den νοῦς, das Gute, die Ideen kann sich Herr Starke doch nicht als Götter des mittelalterigen Himmels vorstellen? und nun gar das Denken des Denkens! Er führt auch gar keine Beweise für seine Behauptungen an, sondern tritt meiner Auffassung nur mit Entschiedenheit entgegen. Ich bewundere diese nackte Entschiedenheit, und widerlege seinen Irrthum

durch Citate. Das höchste Princip ist bei Aristoteles an und für sich (χωριστόν); was nicht getrennt, sondern unabhängig bedeutet, wie er es selber erklärt. Der unbewegte Beweger ist ihm das ursprünglich Gewollte und ursprünglich Gedachte in ihrer Identität. Ebenso sind das Gedachte und das Denken identisch. Denn das Denken nimmt die Wesenheit der Dinge in sich auf. Sein Besitzen liegt in seiner Thätigkeit; so dass diese Thätigkeit göttlicher ist, als was die Vernunft Göttliches zu besitzen meint. Gott ist diese ewige Thätigkeit des Denkens, das Leben selbst. Bei immateriellen Dingen ist die Wissenschaft die Sache selbst, der Begriff und der Gedanke das Wesen. Das Denken des Denkens ist nicht das Gute an irgend einem Punkt, sondern das Beste im All. Es ist sowohl die Ordnung des Alls, als auch ein an und für sich von allen andern Existenzen geschiedenes Wesen, die thätige Vernunft, deren Substrat die menschliche Seele, da in der Natur die Vernunft noch mehrfach leidend ist. Das bewegte Bewegende, der Sternenhimmel ist an den äusseren Rand der Welt gesetzt. Wiewohl die himmlischen Sphären noch vom ersten Beweger abhängig sind, kann man sie doch, den Volksvorstellungen sich accommodirend, als Götter aussprechen. — Das sind Alles die eigenen Worte des Aristoteles, und die muss Herr Starke erst uminterpretiren, ehe er seine moderne Transscendenz in den Aristoteles hineininquiriren darf. Die Formen der Dinge, welche die göttlichen Principien sind, wirken als Entelechie in der Materie, nicht von Aussen. Diese Aeusserlichkeit hat erst Averroes in seinem *dator formarum*, und vollends das Christliche Mittelalter, hereingebracht, während selbst die an den äusseren Rand des Himmels gesetzten Platonischen Ideen nur eine poetische Metapher sind. Nicht anders verhält es sich mit den Schilderungen der Aristotelischen Schrift περὶ κοσμοῦ an Alexander, deren Echtheit angezweifelt wird. Und wiewohl der Verfasser ganz in den Volksvorstellungen spricht, wesshalb auch Cieszkowski einst[1]) mir daraus einen persönlichen Gott deduciren wollte, so ist selbst diese mythisch gehaltene Darstellung durchaus pantheistisch: μία ἡ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις τὸν σύμπαντα κοσμὸν δημιουργήσασα. τίς γὰρ ἂν εἴη φύσις τοῦδε κρείττων; (c. 5.) Wenn der Verfasser dann auch Zeus den obersten Sitz anweist, so ist diess Göttliche, das als der κορυφαῖος zuerst den einfachen Umschwung des Aethers bewegende Unbewegte, doch nichts Trans-

[1]) S. meine Schrift: Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Drittes Gespräch, S. 103, 120, 180 flgg.

scendentes, da jene Kraft eben als Gesetz das All durchdringe, und die Formen oder Saamen aller Dinge vollende (c. 6). Ein Heraklitischer Stoiker mag diess geschrieben habe. Wenigstens spricht der Verfasser von dem Glanz der Persischen Könige in der Vergangenheit. Als Aristoteles aber ein Compendium der Philosophie für seinen Schüler Alexander schreiben konnte, stand die Persische Monarchie noch aufrecht. Das oberste Princip wird geradezu ὁ πάντων ἡγεμὼν ἀόρατος ὢν ἄλλῳ πλὴν λογισμῷ, ja ἀνάγκη, εἱμαρμένη, πεπρωμένη genannt. Und was diese Weltseele im Sinne des Stoischen Pantheismus bedeuten will, weiss Jeder. Was übrigens der Monismus für einen Gegensatz zum Pantheismus bilden soll, ist nun gar nicht abzusehen, da die pantheistische Formel ja gerade lautet ἓν καὶ πᾶν oder Christlicher ἓν ἐν πᾶσιν. Der Himmel und die ganze Natur hängt also nicht an einem am Rande befindlichen Beweger, sondern an der im All verbreiteten und im Menschengeist zum An- und Fürsichsein gekommenen thätigen Vernunft. — Wenn dann Herr Starke von einem Besondern, was ich nur zum Prädicat mache, einer Gattung, die ich zur Materie, u. s. w. spricht: so ist das blosse Wort, das ich meinen drei Gesprächen an die Spitze stellte: „Die ewige Persönlichkeit des Geistes," wohl hinreichend, um zu beweisen, dass ich die Einzelheit als die Totalität fasse, in welcher die allgemeine Persönlichkeit realisirt sei; und wenn Herr Starke Christo nicht die Erstlingschaft des Bewusstseins hiervon zuschreiben will, so führe er mir nicht das alte und das neue Testament als Beweisstücke an, sondern die bevorzugte Persönlichkeit, die er an Christi Stelle setzen möchte, apodiktisch vor. — Wenn endlich Herr Starke die erste Strophe der Göthe'schen Weltseele, insofern man sie nur richtig philosophisch deute, auf Transscendenz gestellt sieht, so möchte ich sie nur ganz mit nüchternem Verstande aufgefasst wissen, um sie rein im Sinne der Immanenz gedichtet behaupten zu können:

> Vertheilet Euch, nach allen Regionen,
> Von diesem heil'gen Schmaus!
> Begeistert reisst Euch durch die nächsten Zonen
> In's All, und füllt es aus!

Oder soll Göthe an ein Göttermahl jenseits der Sterne gedacht haben, dessen Brosamen in die Welt hineingeschneit seien?

Michelet. [1])

---

[1]) Wir haben noch ein anonymes Schreiben aus Potsdam erhalten, dessen Verfasser gegen einen Angriff des Gedankens auf Schopenhauer reclamirt. So interessant die Persönlichkeit des Briefstellers nun auch sein mag, indem sie

6.

Trossingen, in Würtemberg, den 11. Mai 1867. Ew. Hochwohlgeboren! Ist zu Bd. I, Seite 215, betreffend die Ehe, Ihres mir hochwerthen Werkes über die Rechts-Philosophie, nicht die Aeusserung Napoleon's I. bezeichnend: „*Un contrat ne contient que des obligations géometriques, il ne contient pas des sentiments?*“ (*Mémoires sur le consulat, p. 422;* Gans, das Erbrecht des Mittelalters, Bd. III. S. 94 Anm. 62.) Notar Krauth.

7.

Berlin, den 16. Mai. Hochgeehrter Herr! Ich gebe vollkommen zu, dass die Ehe aus einem Vertrage entspringt, dass ein Vertrag es nicht mit Gefühlen zu thun habe. Aber so wenig Sie, als Ihr erlauchter Gewährsmann, werden leugnen wollen, dass es sich in der Ehe um Liebe handelt, dass Liebe ein Gefühl ist. Von beiden Dingen also Eines: Entweder ist die Ehe lediglich ein Vertrag, dann handelt es sich in ihr nicht um das Gefühl der Liebe; oder aber, da Letzteres unmöglich ist, so ist die Ehe nicht ein Vertrag, nicht lediglich ein Vertrag. Das Ehegelöbniss ist, wie ich mich ausgedrückt habe, ein Vertrag zur Schliessung einer sittlichen Gemeinschaft für's ganze Leben, der in sein Product über- und untergeht, während bei der Scheidung das streng Rechtliche wieder auflebt. So lange die Ehe dauert, ist es gewissermaassen stillschweigend sistirt, indem ein Vertrag immer bloss ganz bestimmte Leistungen als „geometrische Verbindlichkeiten“ verlangen kann, die Trauung freilich auch eine gewisse Verwaltung des Vermögens nach sich zieht. Das *mutuum adjutorium*, das *consortium totius vitae* aber, wie die Römischen Juristen sagen, die βοήθεια, εὔνοια, συνέργειαι, wie Aristoteles sich ausdrückt, sind keine geometrische Verbindlichkeiten, sondern sittliche, aus Gefühlen entspringende Leistungen und Pflichten, die wahrlich nicht alle eingeklagt werden können, wie bei einem juristischen Vertrage doch der Fall sein müsste. Nicht einmal auf Trauung kann geklagt werden, nicht einmal von einer geschwängerten Braut, sondern immer nur auf Entschädigung, auf Lösung des sittlichen Verhältnisses, wenn die sittlichen Leistungen nicht gewährt werden; wovon der geometrische Beweis oft

---

sich einen „durch Schopenhauer zum Paulinischen Christenthum bekehrten Straussianer“ zeichnet: so wollen wir doch keine Lanze mit ihr brechen, bevor sie sich uns nicht, sei es als Mann oder Weib, als Mutter oder Tochter demaskirt, um offenen Visiers mit ihr zum Turniere des Gedankens zu schreiten.

D. Red.

sehr schwierig sein dürfte, wie wenn der Chinese seine Hauptfrau am Meisten lieben soll. Auch werden die *praestanda* oft noch schwerer zu erzwingen sein. Oder soll der Eine Ehegatte etwa den Executor zur Hülfe rufen, wenn der andere die im §. 178, Tit. I, Th. II, des Allgemeinen Preussischen Landrechts angegebene Pflicht anhaltend versagt? Ist die eheliche Pflicht eine geometrische Verbindlichkeit oder der Ausfluss eines sittlichen Gefühls? Allen Respect vor Napoleon's I. grossem Feldherrntalent, aber seine Theorie sowohl, wie seine Praxis der Ehe war im höchsten Grade lax, wie wenn er in vollem Staatsrath behauptete: *l'adultère est une affaire de canapé*, oder dem Ehemann im *code civil* die Concubine erlaubte, wenn sie nur nicht unter dem *toit conjugal* zubrächte.

Michelet.

Notizblatt.

1. Das Ziel und die Bedeutung der Ehe nach Plutarch.

Von

F. A. Mærcker.

Anknüpfend an meine poetische Bearbeitung der „Ehelichen Ermahnungen" Plutarchs werden wir leicht erkennen, wie derselbe das Problem der Ehe ansieht, und was er zu seiner Lösung beibringt. Dass er die Grösse ihrer Aufgabe nicht verkennt, zeigen gleich die Worte der an seine Tochter Eurydike gerichteten, aus dem tiefsten Vatergefühl entsprungenen Widmung:

„Auf, o Muse, du siehst, welch' schwieriges Werk ich beginne,
Nahe mir hold, auch rufe ich dich, o du göttliche Peitho,
Die mit des Hermes Gewalt der Beredsamkeit Wege du lenkest,
Eilet herbei, und helft Aphrodite in ihrem Beginnen,
Harmonie zu begründen, wie Einklang süssesten Liedes,
Unter den Gatten." u. s. w.

Die angeführte Stelle schliesst mit den Worten:

„Kein Philosoph kennt höheres Glück, als im Glücke der Gatten."

Hiernach würde das Ziel der Ehe das der Ethik überhaupt sein, wie es von Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (I, 6) als Eudämonie dargestellt wird: „Jedermann sieht die Glückseligkeit als das höchste Gut an. Doch würde immer noch der Wunsch übrig bleiben, deutlicher auseinandergesetzt zu sehen, worin die Glückseligkeit eigentlich bestehe." Aristoteles gründet seine Untersuchung darüber zunächst auf den folgenden Satz: „Vielleicht gelingt jene Auseinandersetzung, wenn man untersucht, was denn die Bestimmung des Menschen (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου) sei." Als

solche wird im Allgemeinen die ἐνέργεια ψυχῆς κατὰ λόγον, also „die Thätigkeit der Vernunft" angegeben. Weiter wird als solche Thätigkeit auch die Glückseligkeit bestimmt. Sie ist also kein Zufall, kein Zusammentreffen glücklicher Umstände, sondern ein Werk des Menschen. Ist nun die Ehe der höchste Gipfel des Glückes, so kann sie nur aus der Energie der Ehegatten in dieser Form hervorgehen:

„Künstlerin sei die Frau, sie wisse ihr Haus zu gestalten."

Hiermit tritt uns sogleich eine der Hauptschwierigkeiten für den Ehestand entgegen, welche leicht in eine Unmöglichkeit für gesunde Gestaltung desselben umschlagen kann. Die Glückseligkeit ist keine „Gnadengabe", sondern ihre Verwirklichung ist der Vernunft und dem künstlerischen Genius der Ehegatten anheim gegeben. Wie soll also das Glück erscheinen, wenn einem Theile der beiden Verstand und Geschick abgehen, „ein Haus und eine Familie harmonisch zu gestalten"? Dein Glück, o Mensch, liegt in deiner Energie, deiner schöpferischen Kraft: das ist eine der Grundlehren der Griechischen Ethik. Εὐδαιμονίαν ποιεῖ ἡ σοφία (*Arist. l. l. VI, 13*), Weisheit und Einsicht begründen das Glück. Das ist denn auch der Grundzug in den „Ehelichen Ermahnungen", und beide Gatten sollen gleichmässig für einander bemüht sein, dass sie täglich wachsen in fortschreitender Erkenntniss; sonst ist das Ziel des Ehestandes unerreichbar. So heisst es in Abschnitt XLVIII:

„Hör', Eurydike, mich und acht' auf die Lehren der Weisheit,
Welche die Seele uns schmücken, den Geist, und irdisches Gut uns
Anschau'n lassen nach seinem Gehalt, nach der Weise der Götter,
Die mit erhab'nem Sinn' und in selbst sich erkennender Hoheit
Strahlen; so dass ihr Glanz durch irdische Zierde nur leidet."

Und sich zu dem Schwiegersohne wendend, spricht der Vater in einer der schönsten und am Wärmsten empfundenen Stellen des ganzen Buches:

„Pflege der Gattin Gemüth durch tägliche Lehr' und Ermahnung,
Sammle du, gleich der Biene, für sie, was irgend ihr nützet,
Schmück' ihr Inneres stets mit den duftigsten Blüten des Geistes,
Dass zur Sclavin nicht sie entstellt, zur Magd dir herabsinkt,
Immer des Menschen Beruf mit der Gottheit Wegen verknüpfend.
Dazu, Pollianos, bedarf es zuerst, dass du selbst nicht
Jemals wendest den Fuss von der Wissenschaft heiligen Stätten;
Denn du bist ja Vater zugleich, bist liebende Mutter
Deinem Gemahl', und Bruder; im blühenden Gatten ja spiegelt
Ihr sich die Welt: das war ihr Vertrau'n, als dir sie das Herz gab.
Täusche die Gläubige nicht: zum Aïs würd' es sie führen.
Ist's nicht süss, wenn einst sie spricht: „„O geliebtester Gatte,

Ja du warst mein Führer zum Licht', auf göttlichen Pfaden
Hast dein Weib du gelenkt zum Olymp; und ich danke das Höchste
Dir, was ein Mensch, der Seel' und Leib, der Alles dahingab,
Einem Menschen zu danken vermag. Du pflegtest getreu mich:
Ewig vereint mit dir, erkannt' in der Lieb' ich die Gottheit.""
Also, Pollianos, gescheh' es dir einst von der Gattin."

Die Philosophie sagt mit Recht, dass, wenn man ein Ganzes erkennen wolle, man die einzelnen Theile untersuchen müsse, welche dasselbe constituiren. In diesem Falle sind es die Gatten. Als verschiedenen Geschlechts, sind sie für ganz verschiedene Ziele angelegt, welche sich zu einem ehelichen Bunde vereinigen sollen, und zwar zu einem solchen, der nicht bloss die Kindererzeugung bezweckt, sondern Leib und Seele verschmilzt zu einem untrennbaren Ganzen. Was bringt der Mann und was das Weib an natürlicher Begabung mit, um das höchste sittliche Ziel, um die Glückseligkeit zu verwirklichen?

„So, dass Beid' ein Paar, mit hochaufstrebendem Sinne,
Göttlich verschmelzen die Seel' in nie sich verleugnender Achtung,
Eins in Wahrheit und That, gleich schön vollendetem Kunstwerk?"

Um aber die Theile kennen zu lernen, welche die Ehe bilden, ist die physische und psychische Natur des Mannes und der Frau zu bestimmen, und dann zu fragen: „Kann aus der Vereinigung dieser Beiden jemals sich eine glückselige Einheit gestalten?" Zu einem genügenden Ergebniss dürfte es hierbei nicht führen, wenn man mit Rosenkranz' Psychologie (S. 101, 3. Aufl.) „die Thätigkeit des Weibes in das Empfangen, die des Mannes in das Hervorbringen setzt." Nach unserer Ansicht muss man von einem ganz andern Gesichtspunkt ausgehen, der unseres Wissens noch von Keinem so aufgestellt ist: in wie weit nämlich die Natur des Mannes und des Weibes für das Gute und für das Böse prädestinirt sind. Dadurch allein wird eine richtige Erkenntniss der Ehe ermöglicht.

Indem nun Aristoteles seine Ethik mit dem Satze beginnt: Die Entwickelung des Weltalls habe zum Ziel das Gute, und ihm dann das Glück für den Menschen nur die Verwirklichung des Guten durch die Kraft der Tugend ist, so fragt sich, wie sich dazu der Ehestand stelle. In den folgenden Worten der „Ehelichen Ermahnungen" (s. die Widmung) spricht sich die Grundansicht des Alterthums von der Bedeutung der Ehe aus:

„Dann ruht fest, wie auf Felsen, der Staat, wenn die Ehen beglückt sind;
Wankt der Grund, so sind nur Täuschungen Recht und Gesetze!"

Seine irdische Vollendung, so weit sie vom Menschen abhängt, findet das Gute eben im Staate; Weiber und Kinder aber, heisst es bei Aristoteles (*Pol.* I, 5, 12), müssen in stetem Bezuge auf die Staatsverfassung ausgebildet werden. Denn die Weiber machen die Hälfte der Freien aus. Ueber „Mann und Weib“ hat derselbe in seinen Untersuchungen über die Staatsverfassungen, die uns leider nicht erhalten sind, gesprochen. Ferner heisst es (*Pol.* I, 1, 12): „Gleichwie in seiner Vollendung der Mensch das edelste der Geschöpfe ist, gerade so ist er auch, von Gesetz und Recht getrennt, das schlechteste von allen. Denn das Furchtbarste ist Ungerechtigkeit, wenn sie Waffen hat.“

Ohne hier weiter auf das Wesen der Tugenden des Mannes und des Weibes in ihrem Unterschiede, wie sie das Alterthum darstellt, eingehen zu können, wird es für unseren Zweck genügen, eine allgemeine Anschauung davon in der Gestaltung beider Geschlechter zu geben, wie sie in göttlicher Bildung die Mythologie uns darstellt; denn sie ist es unter allen Völkern, welche die Gestalten des Bösen und des Guten, nach den tiefsten Empfindungen derselben, zur Anschauung bringt. Wunderbar nun, dass die Gestaltungen des Bösen in der Griechischen Mythologie fast sämmtlich weiblich sind: die Furien, die Gorgonen, nebst den typischen Gestalten der Klytemnästra, Medea und anderer dämonischer Frauen. Es enthüllt sich uns darin die eine Seite der Weiblichkeit nach ihrem düstersten Wesen: alle „Suchten und alle Gier“, wie Eifersucht und Blutgier, tragen weiblichen Charakter. Ihnen entgegen stehen die höchsten weiblichen Ideale in Tugend und Vollendung und Schönheit, und nicht etwa nur im „Empfangen“, sondern gleichfalls in thatkräftigem Vollbringen, wie in der Minerva, der Schutzgöttin Athens, desjenigen unter den Hellenischen Staaten, welchem die vorzüglichste Schöpferkraft verliehen war.

Die Natur des Weibes ist so nach beiden Seiten hin für die höchsten Gestalten des Bösen wie des Guten prädestinirt. So tritt sie ein in den Ehestand, dem Manne sich gesellend, so in den Staat. Der Mann ist ihrer Leidenschaft gegenüber weit mehr der Leidende, und die Action in der menschlichen Gesellschaft geht, der gewöhnlichen Annahme ganz entgegen, welche sie dem Manne beilegt, vielmehr von den Frauen aus. Das hat Plutarch, und nach ihm die Deutsche Bearbeitung der „Ehelichen Ermahnungen“, scharf in's Auge gefasst; und der Frau haben wir Beide den wichtigsten activen Theil für die glückliche Gestaltung des ehelichen Verhältnisses

beigelegt. Diese Schöpferkraft der Frauen, und zwar auf dem Wege der Erkenntniss, die uns aus den „Ehelichen Ermahnungen“ entgegen klingt, halte ich für deren hauptsächlichstes und unterscheidendes Verdienst, besonders im Verhältniss zu Luthers „Sermon vom Christlichen Ehestande“, welcher, von Adam und Eva im Paradiese ausgehend, mehr erbauliche Betrachtungen, als ein psychologisches Eingehen in den Geist beider Geschlechter enthält. Man vergleiche die schönen und ergreifenden Worte im Abschnitt XLII:

„Priesterin werde die Frau für die heiligsten Weihen der Ehe;
Dann pflanzt Gottes-Furcht und Liebe sie jedem in's Herz tief,
Und an den Kindern erkennt man spät noch der Mutter Gemüthsart. —
Sag' das, Pollianos, und walt' im Haus, wie die Vorsicht,
Unbemerket, und doch allgegenwärtig im Geiste.“

Der Ehestand ist die Grundlage aller sittlichen und gesetzlichen Verhältnisse im Staat, auf ihm ruhen auch alle Verhältnisse der Kirche; und diese ganze Grundlage, die Gestaltung der Ehe, ist in die Hand der Frau gegeben. Wenn diess nicht eine active, eine schöpferische Aufgabe ist, so dürfen wir wohl fragen, wer eine höhere Aufgabe dieser an die Seite zu stellen vermöchte? Tritt das Weib zum Manne als ein Geist des Guten, so wird sie, und eine jede Frau nach ihrer Begabung, die Ehe zu einem festen und dauernden Pfeiler der menschlichen Gesellschaft machen; wirkt sie in dämonischer Weise zerstörend, so ist der Verfall der Sitten und das Verderben in Staat und Kirche unvermeidlich. Denn dem Manne ist eben eine andere Mission geworden, die für Gestaltung der Staaten, und er bringt dazu eine von dem Weibe ganz verschiedene physische und geistige Begabung mit; seine Bestimmung für das Gute oder das Böse ruht auf ganz verschiedenen Naturkräften. Wenn sich das Böse im Weibe ganz richtig der Natur der Schlange vergleicht, einschmiegend und einschmeichelnd, wie die Windungen der Schlangenlinie, so sind die zerstörenden Kräfte der Gewalt dem Wesen des Mannes entsprechende. Wo sich beide vereinigen, da zeigt uns die Geschichte die furchtbarsten Werke der Zerstörung; treffen sie in der Ehe auf einander, so zieht der Sturm des Unheils für sie heran.

Ob es aber nach diesen nothwendigen Voraussetzungen für die Ehe, bei den von Natur so verschiedenen Anlagen und bei so divergirenden Zielen, jemals möglich sein wird, das vollendete Bild ehelichen Glückes zu verwirklichen, das bleibt als ein Zweifel vor

uns stehen. Aber die unausgesetzte Arbeit dafür darf zum Wohle der Menschheit niemals aufgegeben werden. Man hat so unendlich viel von der „Emancipation der Frauen“ gesprochen; man musste indess vor dem Problem ihrer Gleichstellung mit den Männern Halt machen. Gleichstellen kann und darf man nie, was die Natur so verschiedenartig beanlagt hat; activ jedoch muss und soll die Frau sein, und mehr und mehr werden. Die „Ehelichen Ermahnungen“ ziehen hier eine feine Grenze: Die Frau soll nie manngleich im Staate hervortreten; ihr Gebiet sei und bleibe das Haus, und die geistige Belebung des Mannes für seine Mission. Mögen Plutarchs goldene Sprüche nicht auf den Felsen fallen!

2. Spielhagen über Humor und Satyre.

Aus dem Vortrage Friedrich Spielhagens über William Makepeace Thakeray (Nr. 205, 207, 209, 213 Nat.-Z. 1867) heben wir die Definition des Humors und der Satyre als kunstphilosophisch sehr zutreffend heraus: „Die Weltanschauung des humoristischen Künstlers ist eine solche, für welche die Endlichkeit in jedem Punkte und in jedem Augenblick bereits von der unendlichen Idee durchdrungen, durchleuchtet ist; so dass für ihn eigentlich gar nichts Kleines und Gemeines existirt, ebensowenig wie für den consequenten pantheistischen Philosophen, sondern die Herrlichkeit der Idee sich unverwüstlich fort und fort in diesem scheinbar Aermlichen behauptet. Niemand steht ihm begrifflich, im Principe ferner, als der Satyriker, welcher die Idee und die Wirklichkeit nicht zusammenwirken kann, sondern sie nur neben einander oder vielmehr hinter einander stellt, und zwar so, dass sich die harte, spröde Wirklichkeit in scharfer schwarzer Silhouette von dem leuchtenden Hintergrunde der Idee abhebt. In Wirklichkeit aber berühren sie sich vielfach in ihren Aeusserungen und gehen in einander über. Dem Humoristen nämlich kann es bei dem heiligsten Eifer nicht immer gelingen, die schwere, spröde Wirklichkeit zu bewältigen, zu durchhellen. Dann aber erscheint diese, da sie der Humorist nicht im Sinne des idealisirenden Künstlers verschönt hatte, als hässlicher Flecken auf der dahinter stehenden Sonne der Idee, — und die Satyre ist fertig. Umgekehrt aber kann, wie der Humorist aus Ohnmacht gegenüber der frechen Wirklichkeit zum Satyriker, so der Satyriker aus Gutmüthigkeit, aus Mitleid mit dem Jammer der Endlichkeit, davon er ja doch schliesslich ein Theil ist, zum Humoristen werden. Was sie Beide von der idealen ob-

jectiven Kunst unterscheidet, ist, dass sie den Glauben an das Ideal, die Möglichkeit, durch Ausmerzung des Zufälligen und Hervorhebung des Nothwendigen, in dem Kunstgebilde die Idee rein herauszuarbeiten, aufgegeben haben, und an Stelle der Aesthetik des Schönen die Aesthetik des Hässlichen setzen. Nämlich so: Der Humorist und der Satyriker können das Kleine, Gemeine, Zufällige, also Hässliche, dem der ideale Künstler sorgsam aus dem Wege geht, gar nicht entbehren. Im Gegentheil: es ist ihr Reich. Um aber zu zeigen, dass sie diess nicht meinen, müssen sie gewissermaassen einen Idealisationsprocess mit ihm vornehmen; nur dass dieser Process die Umkehr von dem ist, welchen der idealisirende Künstler mit dem Rohstoff seiner Erfahrung vornimmt. Wie dieser das Zufällige entfernt, die Auswüchse wegschneidet: so accentuiren Humorist und Satyriker diese Zufälligkeiten, treiben die Auswüchse auf die Spitze. So entsteht die Carricatur. Die Carricatur ist das Ideal des Satyrikers und Humoristen, aber mit einem sehr bedeutenden Unterschiede. Der Satyriker lässt dieses dunkele Zerrbild vor dem leuchtenden Hintergrunde der Idee getroffen stehen. Der Humorist sagt: Trotz alledem und alledem bist Du der Idee theilhaftig, die, indem sie dich, Zerrbild, durchdringt und erhellt, nun erst recht in ihrer vollen Glorie erscheint."

Verzeichniss der vom 1. Januar 1866 bis zum 1. Mai 1867 in Französischer Sprache erschienenen philosophischen Werke.

Albrespy, André. — Influence de la liberté et des idées religieuses et morales sur les Beaux-Arts. Librairie internationale. 3 fr.

Aristote. — Traité du ciel. Trad. en français pour la première fois et accompagné de notes perpetuelles, par J. Barthélemy Saint-Hilaire. A. Durand. 10 fr.

Aristote. — Traité de la production et de la destruction des choses, suivi du traité sur Mélissus, Xénophane et Gorgias. Trad. par J. Barthélemy Saint-Hilaire. A. Durand. 10 fr.

Art (l') et la Vie, par M. X. Germer Baillière. 3 fr. 50 c.

Barthélemy Saint-Hilaire. — La philosophie des deux Ampère. Didier. 7 fr. 50 c.

Baunard, l'abbé Louis. — Le Doute et ses victimes dans le siècle présent. Le Clerc. 4 fr. 50 c.

Bautain, L. — Manuel de philosophie morale. Hachette. 3 fr. 50 c.

Bénard, Ch. — Petit Traité de la dissertation philosophique, suivi d'une méthode pour l'étude des auteurs de philosophie. Delagrave. 3 fr.

Bourdet, Eug. — De la morale dans la philosophie positive et de l'autonomie de l'homme. Germer Baillière. 3 fr.

Boutteville, L. — La Morale de l'Eglise et la Morale naturelle. Etudes critiques. Michel Lévy frères. 7 fr. 50 c.

Bruck, R. — L'humanité, son développement et sa durée. Etude d'histoire, de politique et de religioso-philosophie rationelles. 2 vol. (Bruxelles.) Librairie internationale. 20 fr.

Buchner, le Dr. Louis. — Science et nature, essais de philosophie et de science naturelle. Trad. de l'allemand par Augustin Delondre. 2 vol. Germer Baillière. 5 fr.

Cahagnet, Alph. — Force et matière, ou réfutation des doctrines de cet ouvrage. Germer Baillière. 50 c.

Caselli. — La philosophie et les systèmes. Didier. 2 fr.

Caro, E.*) — La philosophie de Goethe. Hachette. 7 fr. 50 c.

Charaux, Ch. — De la Méthode morale, ou de l'Amour de la vertu, comme élément nécessaire de la vraie philosophie. Ladrange. 2 fr. 50 c.

Chauvet, M. — Esprit, Force et Matière. Nouveaux principes de philosophie médicale, suivis d'une critique sommaire de Force et Matière du docteur Buchner, etc. J. B. Baillière et fils. 3 fr.

Cosolles, Henri de. — Du Doute. Didier. 3 fr. 50 c.

Couder, A. — Considérations sur le but moral des Beaux-Arts. Benouard. 3 fr.

Dandville, Ch. — Physiologie morale des instincts de l'homme et de l'action divine dans l'humanité. Didier. 5 fr.

Delboeuf. — Logique scientifique. Ladrange. 6 fr.

Destrem, Hippolyte. — Du Moi divin. Noirot. 3 fr.

Duprat, Pascal. — Les Encyclopédistes, leurs travaux, leurs doctrines et leur influence. Librairie internationale. 2 fr.

Durand, J. P. de Gros. — Essais de physiologie philosophique suivis d'une étude sur la théorie de la méthode en général. G. Baillière. 8 fr.

Espinassons (d'). — La Philosophie de l'Oraison dominicale. Noirot. 2 fr.

Ferron, H. de. — Théorie du progrès. 2 vol. Germer Baillière. 7 fr.

Foissai, J. — De l'influence des climats sur l'homme et des agents physiques sur le moral. 2 vol. J. B. Baillière et fils. 15 fr.

Franck, Ad. — La Philosophie mystique en France à la fin du XVIIIe siècle. Saint-Martin et son maître Martinez Pasquales. Germer Baillière. 2 fr. 50 c.

— — Philosophie et Réligion. Didier. 7 fr. 50 c.

Franklin, Benjamin. — Essais de Morale et d'Economie politique, trad. de l'anglais et annotés par E. Laboulaye. Hachette. 3 fr. 50 c.

---

*) Zuerst erschienen in der „Revue des deux mondes" die wichtigsten Abhandlungen daraus unter dem Titel „Göthe-Studien", ins Deutsche übersetzt von Iwan Germak (Verfasser der „Kategorischen Briefe als Illustration zum zweiten Theil von Göthes Faust"). Przemyśl, Gebr. Jelén.

Gatien-Arnoult. — Victor Cousin, l'Ecole éclectique et l'avenir de la Philosophie française. Germer Baillière. 1 fr. 50 c.

Geruzez, E. — Mélanges et pensées. Hachette. 3 fr. 50 c.

Goncourt, Edmond et Jules de. — Idées et Sensations. Librairie internationale. 5 fr.

Gratacap, A. — Théorie de la Mémoire. A. Durand et Pedone-Lauriel. 3 fr.

Gratry, A. — Petit manuel de critique. Douniot. 1 fr. 50 c.

Gréard, Octave. — De la morale de Plutarque. Hachette. 7 fr. 50 c.

Janet, Paul. — Le Cerveau et la Pensée. Germer Baillière. 2 fr. 50 c.

Jaquemin, E. — La polarité universelle, science de la création. L'homme, son organisation spirituelle. L'auteur, 45, rue du Cherche-Midi. 10 fr.

La Codre, J. M. de. — Les Desseins de Dieu. Essai de philosophie religieuse et pratique. Didier. 6 fr.

Ladevi, Roche. — Le Positivisme au tribunal de la science. Hachette. 3 fr.

— — Le Rôle des grands hommes dans la vie des peuples, d'après M. Victor Cousin et d'après l'histoire. Hachette. 3 fr.

Laforet. — Histoire de la Philosophie. 1re série: Philosophie ancienne. 2 vol. (Bruxelles). Dillet. 14 fr.

Lamartine, A. de. — J. J. Rousseau, son faux contrat social et le vrai contrat social. Michel Lévy frères. 1 fr.

Lamennais. — Oeuvres complètes, 12 vol. Paris 1844. Oeuvres posthumes. herausg. v. Forgues, 4 Bde. Paris 1855—59.

Lamennais. — Oeuvres inédites publiées par A. Blaize. Correspondance. Mélanges religieux et philosophiques. 2 vol. Dentu. 14 fr.

Langel, Auguste. — Les problèmes de la vie. Germer Baillière. 2 fr. 50 c.

Lefebre, R. P. — De la folie en matière de religion. Putois-Cretté. 6 fr.

Leibnitz. — Oeuvres philosophiques, avec une introduction et des notes, par Paul Janet. 2 vol. Ladrange. 17 fr.

Levallois, Jules. — Déisme et christianisme. Germer Baillère. 2 fr. 50 c.

Liebig. — Lord Bacon. Trad. de l'allemand etc. par P. de Tchihatchef. Morgand. 3 fr. 50 c.

Littré, E. — Auguste Comte et Stuart Mill, et la philosophie positive, par G. Wyrouboff. Germer Baillière. 2 fr.

Mill, John Stuart. — Système de logique etc. Trad. sur la sixième édition anglaise, par Louis Peisse. T. Ier. Ladrange. 7 fr. 50 c.

Miron. — De la séparation du spirituel et du temporel. Germer Baillière. 3 fr. 50 c.

Newman, John Henri. — Histoire de mes opinions religieuses. Traduit de l'anglais par George Dupré de Saint-Maur. Douniot. 6 fr.

Nicolas, Auguste. — L'art de croire, ou préparation plilosophique à la foi chrétienne. 2 vol. Vaton. 12 fr.

Nourisson. — Spinoza et le naturalisme contemporain. Didier. 3 fr.

Peretti, l'abbé L. C. de. — Eléments de philosophie mis en rapport avec le

nouveau programme, et suivis d'un Précis d'histoire de la philosophie. Poussielgue et fils. 2 fr.

Perrois, Alfred de. — L'homme et Dieu. Hervé. 5 fr.

— — Les preuves de l'immortalité de l'âme. Hervé. 5 fr.

Petit, L. — Essai sur la vie et la correspondance du sophiste Libanius. Durand. 4 fr.

Poisson, l'abbé. — La Raison, la Science et la Foi devant le mystère. Hervé. 5 fr.

Prats-de-Mollo. — La Pauvreté, sa mission dans l'Eglise et dans le monde. Lethielleux. 6 fr.

Prévost, Louis. — Programme d'un cours élémentaire de philosophie ou Tableaux synoptiques de la philosophie et de son histoire, etc. Thorin. 3 fr. 50 c.

Rouquette, Ch. — L'Homme, structure et fonctions de ses organes démontrant l'existence de Dieu. J. B. Baillière et fils. 3 fr.

Sardou, Charles. — Résurrection. Entretiens sur la science de Dieu. Albessard. 3 fr. 50 c.

Secretan. — Philosophie de la liberté. L'Idée. Cherbuliez. 5 fr.

Sierebois, P. — La Morale fouillée dans ses fondements. Essai d'anthropodicée. Germer Baillière. 6 fr.

— — Autopsie de l'âme. Sa nature, ses modes, sa personnalité, sa durée. Germer Baillière. 2 fr. 50 c.

Taine, H. — Philosophie de l'art en Italie. Germer Baillière. 2 fr. 50 c.

Tissot, J. — Principes de la morale, leur caractère rationnel et universel, leur application. Ladrange. 6 fr.

Zebrowski. — Essai sur les principes fondamentaux de la cosmologie. (Toulouse.) Leiber. 3 fr. 50 c.

Briefkasten.

Berlin, le 17 mai. Pour Monsieur R. M. à Naples. En vous accusant la réception de votre lettre du 8 de ce mois, nous avons l'honneur de vous répondre que nous attendons avec impatience l'envoi que vous nous y faites espérer.

La rédaction.

August Véra.[1]

Von

Karl Rosenkranz.

Während in Deutschland die Sage geht, dass die Hegel'sche Philosophie als ein überwundener Standpunkt bereits veraltet und bis auf unbedeutende Reste unter den ältern Hegelianern verschwunden sei, sehen wir zu unserem Erstaunen, wie dieselbe ausserhalb Deutschlands ein ganz neues Leben beginnt. In Frankreich war sie schon seit der Julirevolution eingedrungen, allein der Cousin'sche Eklekticismus, der sich im Stillen mit Allem, was er den Franzosen Neues und Anregendes bot, von ihr nährte, desavouirte sie öffentlich und schob sie als pantheistisch und atheistisch zurück. Er machte es, trotz der Anstrengungen von Barchou de Penhôen, von Ott, von Slomann, von Bénard, von Vacherot und Anderen, den Franzosen unmöglich, sich das eigentliche Princip der Hegel'schen Philosophie, die Dialektik, zu assimiliren, weil er die alte formale Logik und die alte empirische Psychologie conservirte. Die principienlose Indifferenz des Cousin'schen Eklekticismus wurde zwar auch von Anderen, als Hegelianern, z. B. von Leroux und Comte, angegriffen, allein er behauptete von der Sorbonne aus seine Herrschaft.

Unterdessen fand die Hegel'sche Philosophie in Italien eine unerwartete Aufnahme und immer wachsende Aufmerksamkeit. Die Italienische Nation hat seit länger als einem halben Jahrhundert einen Riesenkampf für ihre politische, religiöse und wissenschaftliche Befreiung gestritten. Wie viel Opfer hat sie dafür gebracht! In wie vielen Kerkern schmachteten die edelsten Söhne Italiens hin, weil sie den Despotismus der kleinen Tyrannen, den Druck der Fremdherrschaft, das Joch einer fanatischen Hierarchie brechen wollten! Wie viele der kühn aufstrebenden Geister mussten das bittere Brod des Exils essen und auf fremder Erde sterben, mit dem erlöschenden Blick noch nach dem geliebten Italien gewendet, mit dem letzten Seufzer noch den Glauben an die bessere Zukunft ihres Vaterlandes besiegelnd. Gioberti, diese Platonische

[1]) Aus dem im Nicolai'schen Verlage demnächst erscheinenden Werke: Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den Italienischen Philosophen A. Véra. Von Karl Rosenkranz.

Seele, dies grosse Herz, dieser unerschrockene und tiefblickende Bestreiter des heutigen Jesuitismus, er, der Sardinischer Minister des Unterrichts gewesen war, starb in Armuth und Vereinsamung fern von dem Volke, für dessen intellectuelle und sittliche Erhebung er gekämpft hatte.

Die Italienische Philosophie hatte sich am Ende des vorigen Jahrhunderts den Locke'schen Sensualismus, zumeist in der Condillac'schen Form, angeeignet und ihn den scholastischen Systemen entgegengesetzt. Es war dies eine gute Vorschule für die Aufnahme der Kant'schen Philosophie. Sehr natürlich gingen aus diesen Verarbeitungen auch Versuche hervor, eigenthümliche Bahnen einzuschlagen. Rosmini, Pasquale Galuppi u. A. gehören hieher. Gioberti wollte eine nationale Philosophie begründen, und ging deshalb auf die Pythagoreische zurück, die in Italien vornehmlich geblüht und aus welcher Platon geschöpft habe. Er verband aber mit dem Platonismus die Kant'sche Ethik. Sein Werk: *del buono* war die geistvolle Frucht dieser Vermählung des phantasiereichsten Weisen des Alterthums mit dem nüchternsten Denker der Neuzeit.

Dieser Epoche folgte das Studium der Hegel'schen Philosophie, denn die Zwischengestalten zwischen Kant und Hegel, H. Jacobi, Fichte, Schelling u. A., blieben den Italienern zwar nicht unbekannt, wurden jedoch von ihnen nicht weiter verfolgt, während sie das Hegel'sche System mit Begeisterung aufnahmen, weil es ihnen eine organische Totalität darbot, welche sie bei allen übrigen Philosophen in diesem strengen Zusammenhange vermissen mussten. Es war ein interessantes Schauspiel, zu beobachten, wie das Hegel'sche Deutsch in der Italienischen Sprache wiedererstand. Mamiani, de Sanctis, del Zio, Trani, Vincenzio, Luca, Spaventa, Rafaele Mariano und so viele Andere drückten die Hegel'schen Gedanken mit einer Treffrichtigkeit und Leichtigkeit aus, die man in Deutschland zehn Jahr zuvor noch für unmöglich gehalten hätte. Eine Nation aber, die einen G. Bruno und Vico zu ihren classischen Autoren zählt, konnte sich mit ihrer Sprache an die Behandlung der kühnsten Abstractionen wagen. Es ist wohl keine Frage, dass diese philosophische Bildung der Italiener an der politisch-religiösen Wiedergeburt ihres eben so schönen als lange Zeit so unglücklichen Landes einen grossen Antheil hat und noch mehr haben wird, sobald sich die Unabhängigkeit der Wissenschaft von der kirchlichen Bevormundung noch mehr realisiren und noch stärker befestigen wird. Augenblicklich waltet ganz begreif-

lich in den aufgeregten Geistern ein Durcheinander der verschiedensten Meinungen, deren chaotischem Gewirre gegenüber das consequente Festhalten des Hegel'schen Systems um so wohlthätiger und nachhaltiger wirken muss.

Dies ist die That und das Verdienst des Italienischen Philosophen August Véra. Er wurde am 4. Mai 1817 zu Amelia in der Provinz Umbrien geboren. Sein Vater war ein angesehener Rechtsanwalt. Er fing seine Studien im Seminar zu Amelia an. Ein Priester urtheilte schon damals über ihn, dass er ein Voltaire oder ein heiliger Augustin werden würde. Von Amelia kam er auf das Collegium von Spello, einer kleinen Stadt zwischen Foligno und Spoleto, und von hier zu einem Oheim nach Siena, wo er durch die Bekanntschaft mit dem Engländer Francis Leckie zuerst Englisch lernte. Von Siena schickte ihn sein Vater nach Rom, wo er sich in archäologische Studien vertiefte, und bei der jährlichen Preisbewerbung den zweiten Preis gewann. Er begleitete den berühmten Archäologen Melchiade Fossati bei seinen Ausgrabungen in Canino, Grosseto, Chiusi und anderen Orten und ging dann nach Paris, wohin Fossati ihn an Ballanche empfohlen hatte, der ihn mit väterlicher Freundlichkeit aufnahm. Nach einem Jahr ward ihm eine Professur auf dem Institut zu Hofwyl bei Bern angetragen, die er zwar annahm, jedoch nur fünf Monate bekleidete, weil ihm die puritanischen Sitten des Instituts nicht zusagten und er sich nach Frankreich zurücksehnte. Doch hatte er nicht nur Fellenberg's Bekanntschaft gemacht, sondern auch, was für ihn später so wichtig werden sollte, das Deutsche zu lernen angefangen. Er wurde zunächst Lehrer zu Genf im Institut von Champel, dem Orte, wo Servet verbrannt worden. Er unterrichtete hier im Lateinischen, im Griechischen und in den Elementen der Philosophie, hielt es aber auch hier nicht lange aus und kehrte nach Paris zurück, wo Ballanche ihn mit Cousin im Hause der Madame Colet bekannt machte. Obwohl er noch keinen akademischen Grad besass, so ward er doch durch Cousin's Vermittelung, der ihn gern, wie er sich ausdrückte, unter seine Fahne einreihen wollte, nach Mont-de-Marsan, der Hauptstadt des Departements des Landes geschickt. Er machte das ihm vorbehalten gewesene Examen des Baccalaureats in Pau, wo der Professor Mezière ihn in der Philosophie prüfte und ihm ein grosses Lob spendete. Von Mont-de-Marsan wurde er zur Stellvertretung von Professoren succesiv nach Toulon, Lille, Paris (am Lyceum Charlemagne), Rouen und Strass-

burg als sogenannter *agregé volant* geschickt, erwarb das Recht der Licenz in Lyon, in Paris 1844 die Würde eines *agregé de Philosophie* und 1845 die eines Doctors der Philosophie. Er verfasste zu letzterem Zweck die Schrift: „*Problème de la certitude*" und die Dissertation: „*de Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina.*" Der Minister Salvandy selber machte ihm sein Compliment darüber. Véra hatte angefangen, in einigen Zeitschriften Artikel zu verfassen, von denen wir nur den über die Logik von Hegel 1840 in der *Revue de Lyon* erwähnen wollen. Er machte die nähere Bekanntschaft von Thiers, Remusat, Victor Leclerc, Vacherot, Jules Simon, Guignault, Ozanam, St. Marc Girardin u. A. 1851 ging er nach England und blieb hier bis 1860, wo er nach Italien zurückkehrte. Er ertheilte in London Privatunterricht und hatte berühmte Männer zu Schülern, wie die Neffen Roussels, Macaulay, Millmann, den Herausgeber Gibbons, Vandeweyer, den Belgischen Gesandten, Oxendorf, den geistreichen Kritiker, Dixon, den Vertheidiger Bacon's u. A. Auch nahm er fortwährend an der Journalistik, am „*Athenäum*" am „*Emporio Italiano*" u. s. f. Antheil. Die Hauptfrucht jedoch seiner Studien war 1855 seine: „*Introduction à la philosophie de Hegel*," durch welche er selbst die Aufmerksamkeit des Prinzen Albert auf sich zog. Er versuchte es, den Engländern in Englischer Sprache durch seine Schrift: „*Inquiry into speculative and experimental science*" Geschmack für die Hegel'sche Philosophie abzugewinnen, und hatte damit einen viel günstigeren Erfolg, als man bei den grossen und eingewurzelten Vorurtheilen der Engländer gegen Hegel hätte erwarten dürfen. Mamiani veranlasste seine Rückkehr nach Italien, wo er zuerst eine Professur an der Akademie zu Mailand inne hatte, ein Jahr darauf aber nach Neapel versetzt ward.

Véra ist ein philosophischer Kopf, der sich durch ein sehr umfassendes Studium der Geschichte der Philosophie und der exacten Wissenschaften für die Lösung seiner schweren Aufgabe vorbereitet hat, Hegel den Romanischen Völkern zugänglich zu machen. Er ist zugleich ein sehr didaktischer Kopf, der jeden Schritt der Erkenntniss mit Umsicht einleitet, jedes Missverständniss mit Sorgfalt abwehrt, aber auch mit gebieterischem Nachdruck fordert, dass, was gedacht werden soll, wirklich gedacht werde. Vor allem aber ist er ein systematischer Geist, der die Wissenschaft beständig in ihrer Totalität vor Augen hat. Man kann ihn aber keinen Schulpedanten nennen, denn er hat in kleineren Abhand-

lungen über die Philosophie der Geschichte, über die Todesstrafe u. s. w. gezeigt, dass er einzelne Themata mit vollkommener Freiheit zu behandeln versteht. Innerhalb der Wissenschaft lässt er jedoch nur das System als wirkliche Wissenschaft gelten, weil der Beweis der Wahrheit allein durch den Zusammenhang dargethan werden kann, der jede einzelne Bestimmung zugleich als durch alle übrigen vermittelt setzt und umgekehrt. Einheit in der Totalität ihrer Momente ist das erste Bedürfniss der Wissenschaft.

Seine vorhin erwähnte *Introduction à la philosophie de Hegel* ist eine durch Ruhe und Klarheit mustergültige Schrift. Sie ist aber nicht bloss, wie der Titel besagt, eine Einleitung in die Philosophie Hegels, sondern in die Philosophie überhaupt. Alle Schwierigkeiten in der richtigen Fassung der philosophischen Probleme, alle mangelhaften Definitionen der philosophischen Begriffsbestimmungen werden mit wahrhaft pädagogischer Weisheit durchgenommen.

Dies vortreffliche Werk hat 1864 eine vermehrte und verbesserte Auflage mit einer sehr umfangreichen Vorrede erfahren, in welcher Véra den Anspruch der Hegel'schen Philosophie, Wissenschaft der Wahrheit zu sein, energisch verficht. Vom Allgemeinen wendet er sich darin speciell gegen drei ihrer Widersacher, gegen Foucher de Careil, gegen Schopenhauer und gegen Trendelenburg. Der erstere hatte in einem ausführlicheren Werk: „*Hegel et Schopenhauer. Études sur la philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à nos jours. Paris 1862,*“ eine Schilderung von Hegel in der Art gegeben, dass er seine Philosophie als eine Illusion behandelte, die in dem Wahn stehe, das absolute Wissen zu besitzen. Diese Illusion sei überdem in einer barbarischen Sprache dargestellt, die, zumal für einen Franzosen, völlig ungeniessbar erscheine. Schopenhauer hingegen müsse zwar seines Pessimismus halber (Foucher de Careil ist Leibnitzianer) bestritten werden, allein in seiner Kritik der philosophischen Systeme sei er meisterhaft und jedenfalls geeignet, die Deutschen zur wahren Philosophie zurückzuführen, besonders auch weil er einen klaren, geistvollen, witzigen Styl schreibe, der das gerade Gegentheil von Hegels krauser Verworrenheit ausmache und Schopenhauer den Franzosen, namentlich Voltaire, annähere. Véra vertheidigte nun Hegel gegen die oberflächliche Auffassung Foucher's und bekämpfte das günstige Urtheil desselben über Schopenhauer, weil es diesem gänzlich an einem wirklichen, consequent in sich zusammenhängenden System gefehlt habe. Er treibe sich in den ärgsten Widersprüchen umher und verdiene nur

den Namen eines philosophischen Dilettanten. Gegen Trendelenburg wendet er sich, weil derselbe durch seine centrale Position in Berlin zu dem Ruf gelangt sei, mit seinen „Logischen Untersuchungen“ das Hegel'sche System gestürzt zu haben. Véra behauptet, dass Trendelenburgs Werk nichts als eine monströse Entstellung der Hegel'schen Dialektik sei, welche den gänzlichen Mangel an speculativer Kraft zur Durchdringung philosophischer Probleme verrathe. Trendelenburg setze dem Sein das Denken gegenüber, welche beide in der Bewegung identisch sein sollten, die als solche unerklärlich sei. Véra sucht nun das Willkürliche und darum Falsche dieser Triade von Sein, Denken und Bewegung darzuthun und beweist, dass der einzig wahre Anfang des Systems immer nur der Begriff des Seins, des Nichtseins und des Werdens als ihrer Einheit sein könne. Trendelenburg nehme die Philosophie sehr ernst und sei ein sehr gelehrter Mann, der in Platon und Aristoteles ausserordentlich belesen sei. Allein man könne sehr ernsthaft und voll von historischen Kenntnissen sein, ohne deshalb in solchen an sich lobenswerthen Eigenschaften die Bürgschaft dafür zu besitzen, auch das an und für sich Wahre wahrhaft zu wissen.

Nachdem Véra sich durch seine *Introduction* den Boden bereitet, ging er zur Bearbeitung der „Logik“ fort und gab 1859 zu Paris in zwei Bänden eine Uebersetzung und Commentirung der Hegel'schen Logik heraus: *Logique de Hegel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel.* Er legt darin den in meiner Ausgabe der Hegel'schen Encyklopädie enthaltenen Text zu Grunde und fügte demselben Erläuterungen aus Hegel's grosser dreibändiger Logik hinzu. Wo ihm auch diese für das Verständniss noch nicht auszureichen schienen, gab er eigene Aufklärungen. Man muss bedenken, was es heisst, Hegel in's Französische zu übersetzen, um das ganz ausserordentliche Sprachtalent Véra's nach Verdienst zu würdigen. Aber auch nur einem Manne, der so tief wie er in Hegels Gedanken eingedrungen ist, der sich so ganz in ihn hineingelebt hat, konnte dies Wagniss mit solchem Erfolg glücken. Es klingt vielleicht sonderbar, allein es ist buchstäblich wahr, dass Hegels Gedanken in dem Französischen Ausdruck oft an Deutlichkeit gewonnen haben, was sie an Originalität der Deutschen Sprachwendungen einbüssen mussten. Die Französische Sprache zwingt unerbittlich zur logischen Ordnung des Satzes. Der Verstand kann sich im Französischen nicht verläugnen, auch wenn er es möchte. Die Folge davon ist

allerdings eine grosse Einförmigkeit des Periodenbaues, die aber dem Verstande günstig ist, weshalb ja auch die neuere Diplomatie, nachdem die lateinische Sprache für sie in Abgang gekommen war, die Französche zu ihrem Instrument machte. Wer jetzt noch klagen sollte, dass er Hegel in der Deutschen Sprache nicht zu verstehen vermöge, dem kann man nunmehr Véra's Uebersetzung empfehlen. Diese muss er verstehen, versteht sich, wenn er den zu philosophischer Erkenntniss überhaupt nöthigen Verstand mitbringt.

Als eine ganz ausserordentliche Leistung betrachte ich die Einleitung, die Véra selber I, p. 1—159 zur Logik geschrieben hat. Sie führt seine in der *Introduction* schon angedeuteten Gedanken mit so viel Umsicht, mit einem so zweckmässigen Eingehen auf die Geschichte der Logik und einer solchen didaktischen Sicherheit auch in den schwierigsten Passagen aus, dass zu wünschen wäre, sie möchte eine recht allgemeine Verbreitung finden. Als besonders gelungen möchte ich noch die Auseinandersetzung des Verhältnisses der Hegel'schen Philosophie zur antiken, die Würdigung der Platonischen Dialektik, die Beurtheilung des inneren Zusammenhanges der Logik des Aristoteles mit seiner Metaphysik, die Nachweisung des Widerspruchs als eines auch ontologischen Gesetzes, und die Entwickelung des Begriffs der Methode hervorheben. Die Hegel'sche Logik unterscheidet sich von der alten Metaphysik und Logik dadurch, dass sie beide in sich als Momente einer höheren Einheit, der logischen Idee, aufhebt und ihnen damit einen andern Charakter und ein anderes Verhältniss unter einander ertheilt. Der Begriff der logischen Idee ist der Inbegriff aller Bestimmungen, welche dem von der Natur wie vom Geist abstrahirenden reinen Denken angehören. Diese Bestimmungen sind nicht nur die des Denkens selber, sondern sie sind auch Kategorien, zu denen es sich selber bestimmt. Aber sie sind, als Bestimmungen des von jedem besondern Inhalt abstrahirenden, sich *actu* nur in sich bewegenden Denkens zugleich diejenigen Bestimmungen, in denen sich alle Realität der Natur und des Geistes als in ihrer nothwendigen allgemeinen Form bewegen muss. Sie sind insofern die ideellen Mächte, von denen die Entwickelung des Seins abhängt. Sie sind das absolute *a priori*.

Diese Selbstständigkeit der logischen Idee als einer der Idee der Natur und der Idee des Geistes der Dignität nach coordinirten zu fassen, wird allen schwer, welche bei dem Worte „Logik“ nur an den subjectiven Process des Denkens als eines psychischen Actes zu denken sich gewöhnt haben. Noch schwerer wird es ihnen zu

denken, dass Natur und Geist, ihrer Eigenthümlichkeit unbeschadet, der Nothwendigkeit der logischen Idee relativ subordinirt sind. Nicht als wenn sie nicht unbewusst und gleichsam widerwillig die Herrschaft der logischen Idee anerkennen müssten, denn wir sehen sie bei der Natur wie bei dem Geist überall an die Vernunft appelliren, d. h. die Wirksamkeit der logischen Idee als eine in aller Realität gegenwärtige voraussetzen, aber wenn sie dem Gedanken in seiner Unbedingtheit die Ehre geben sollen, verleugnen sie ihn doch wieder. Er erscheint ihnen gegen das Stoffliche, Empirische, Thatsächliche, dann wieder so ohnmächtig, so überflüssig, dass sie ihn plötzlich wieder nur für ein Vehikel ausgeben, dessen wir uns bedienen, um die Erscheinungen des Realen übersichtlich zu ordnen, bequem zu gruppiren. Von den Widersprüchen, welche dadurch entstehen, gibt Véra aus einer in England beliebten Logik des Dr. Whately ein schlagendes Beispiel.

Natürlich kann das Denken nicht ohne ein Subject existiren, von welchem es gedacht wird. Das Subject, welches das ursprüngliche Denken selber ist, nennen wir Gott. Die Vernunft als die Totalität aller sogenannten Gesetze des Denkens ist göttlich, weil das Denken Gottes selber die Vernunft ist. Die Vernunft ist es, welche Gott mit dem Menschen vereinigt. Der Logos ist gottmenschlich.

Der Begriff der Vernunft erschöpft nicht den Begriff Gottes, denn Gott ist, als absolute Vernunft, wesentlich auch Geist; d. h. er ist nicht nur denkendes, sondern auch wollendes Subject. Ohne Denken würde er nicht wollen können, aber die Nothwendigkeit der logischen Bestimmungen allein würde ihn noch nicht zum Gott machen Er muss auch frei sein, um sich productiv verhalten zu können. Die Freiheit Gottes enthält die Vernunft als ihre eigene Nothwendigkeit in sich, d. h. die Vernunft wird zur immanenten Methode der göttlichen Manifestation.

Es scheint, als wenn die Italiener sich in den Begriff der logischen Idee als des Princips des absoluten Idealismus schneller hineingefunden haben, als die Franzosen, welche durch die lange Herrschaft des Cousin'schen Eklekticismus noch immer in einer heillosen Verwirrung und Vermischung aller möglichen Standpuncte fortleben. Sie könnten nichts Besseres thun, als bei Véra in die Schule gehen, allein er kommt ihnen zu herbe, zu trocken, zu pedantisch vor. Der weichliche, schönrednerische Eklekticismus scheuet vor der strengen Zucht des Gedankens, vor der Festigkeit

einer systematischen Ordnung zurück. Er declamirt gern von Harmonie, Organisation, „höherer“ Einheit, von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen, aber man muthe ihm doch nur nicht zu, ein wirkliches System zu haben. Véra wurde von ihm, wie vorauszusehen gewesen, hart angegriffen. Er brachte so ziemlich dieselben Vorwürfe gegen ihn vor, welche wir auch in Deutschland seit so vielen Jahren als stereotype gegen die Hegel'sche Philosophie haben vernehmen müssen. Hegel habe Newton nicht verstanden und mit empörendem Hochmuth gemisshandelt; seine Philosophie sei zu idealistisch, um nicht die Gelehrsamkeit zu unterschätzen und den gesunden Menschenverstand zu beleidigen; sie sei Pantheismus; sie widerspreche als Gnosis der christlichen Religion, obwohl sie dieselbe scheinbar sich anzueignen suche u. s. w. Diese und andere Vorwürfe wurden Véra als einem Hegelianer vom reinsten Wasser besonders von Paul Janet in seinen: „*Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*“, Paris 1860; und von Emile Saisset im Decemberheft der *Revue des deux mondes* 1860, in einer Abhandlung: „*Leibnitz et Hegel d'après de nouveaux documents*“ gemacht. Véra schrieb dagegen: „*L'Hegelianisme et la philosophie*“, Paris 1861. Véra schulmeistert darin seine Gegner in einer zuweilen sehr empfindlichen Weise, indem er ihnen ihre falschen Begriffe und falschen Schlüsse mit kaltblütiger Gelassenheit aufdröselt. Er hatte ja selber dem Eklekticismus unter Cousin lange genug gehuldigt, ihn gründlich kennen zu lernen, und wäre ja nicht aus ihm herausgegangen, wenn er eine wahrhaft wissenschaftliche Befriedigung in seiner Akrisie zu finden vermocht hätte. Es fehlt Véra jedoch nicht an einem gewissen kaustischen Witz, an einem trockenen Humor, seine Katechesen zu beleben. Als ganz vorzüglich muss seine Auseinandersetzung der Einheit, aber auch des Unterschiedes der Platonischen Dialektik und der Hegelschen hervorgehoben werden. Es ist zu bedauern, dass man solche Streitschriften gewöhnlich nur als eine Privatangelegenheit ihrer Verfasser mit ihren Gegnern ansieht und den allgemeinen Gehalt, den sie bergen, zu wenig beachtet.

Véra liess sich durch diese Opposition nicht beirren, sondern schritt mit rüstiger Ausdauer weiter, indem er von 1863 bis 1866 die Uebersetzung und Commentirung von Hegel's Naturphilosophie zu Stande brachte: „*Philosophie de la nature de Hegel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel par A. Véra.*“ Paris, 3 Tom. 1863, 64, 66.

Véra hat die Naturphilosophie Hegel's nach dem Text der Encyklopädie in meiner Ausgabe 1845 mit den Zusätzen übertragen, welche Michelet zu dem Abdruck der Naturphilosophie in Hegel's Gesammelten Werken, Bd. VII., 1842, aus eigenen Heften Hegel's und aus bei ihm nachgeschriebenen Collegienheften gemacht hat. Zu dieser Uebersetzung hat er aber eine ausführliche Einleitung, Anmerkungen und, wo es ihm nöthig schien, erläuternde Excurse von grösserem Umfang hinzugefügt.

Das Reale und das Ideale.

Von

J. Bergmann.

(Zweiter Artikel.)

Der vorige Artikel ging von dem Gedanken aus, dass, wenn der allgemeinen Ansicht gemäss der Grundzug eines philosophischen Systemes in der Deutung des Verhältnisses der Begriffe des Realen und Idealen zu suchen sei, diese Begriffe dem Denken schon mit der Idee der Philosophie und in der Erkenntniss ihrer allgemeinen Aufgabe entstanden sein müssten. Indem er sodann versuchte, aus dem Begriffe des Wissens das Object der Philosophie herzuleiten, und indem er als dieses Object in der That das Verhältniss zweier Begriffe fand, welche Geschichte und Etymologie als die des Realen und des Idealen zu bezeichnen erlaubten, konnte es nicht ausbleiben, dass er selbst den Grundzug einer philosophischen Weltanschauung zeichnete. Selbstverständlich ist es nicht möglich, die Begriffe des Realen und des Idealen auch nur insoweit festzustellen, als es für den Anfang ihrer wissenschaftlichen Untersuchung erforderlich ist, ohne zugleich über ihr Verhältniss, ihre gegenseitige Beziehung das Allgemeinste auszumachen. Und da noch um dieses Allgemeinste der Kampf geht, so führte die Betrachtung, statt fern vom Kampfplatze einen Punkt zu ruhiger Uebersicht über die Stellungen und Kräfte der verschiedenen Parteien zu gewinnen, mitten in das Kampfgewühl hinein.

Die Ansicht, welche sich aus dem Gedankengange des vorigen Artikels ergab, verwickelte in Widersprüche. Sie desshalb aber aufzugeben, verbot nächst dem Bewusstsein, mit strengster logischer Nothwendigkeit zu ihr hingeleitet zu sein, und nächst der Gewissheit, dass nur in ihr der Idee der Wahrheit ihre Würde gesichert sei, die Einsicht, dass das Geschäft der Metaphysik einzig darin

bestehen könne, ein Begriffsverhältniss, welches dem dasselbe aufnehmenden Denken widersprechend erscheinen muss, denkbar zu machen. Denn da sich als Gegenstand der Metaphysik die reine Denknothwendigkeit, also ein Gegenstand, der dem Denken nicht als ein Aeusseres gegenübersteht und es durch seine gegebene Bestimmtheit vorwärts treiben und leiten könnte, ergab, so fällt das eine Kriterium der Wahrheit, die Uebereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstande, vollständig zusammen mit dem andern, der Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst. Dadurch fallen aber auch die beiden Antriebe des Denkens zusammen, der Mangel an Uebereinstimmung desselben mit seinem Gegenstande und der Mangel an Uebereinstimmung desselben mit sich selbst, und es bleibt als der einzige Antrieb zur Forschung der innere Widerspruch des Gedachten, welches Gegenstand der Forschung wird, übrig. Es folgt, dass nur die glücklich ausgeführte Metaphysik selbst alle Einwürfe gegen ihren Grundgedanken völlig erledigen kann; sie ist ja nichts anderes als die Auflösung des Widerspruches, an welchem derselbe zu Grunde zu gehen droht. Indessen bleibt für eine freiere Betrachtung die gewichtige Aufgabe der historischen Rechtfertigung. Bevor ich mich dieser Aufgabe unterziehe, gestatte man mir, mit wenigen Worten in den Gedankengang des vorigen Artikels zurückzugreifen, damit der dort entwickelte Begriff der Metaphysik vor Augen bleibe.

Die Wissenschaft, sagte ich, begnügt sich nicht damit, die Wahrnehmungs-Erkenntniss möglichst auszudehnen und zu präcisiren, vielmehr beginnt die eigentliche wissenschaftliche Arbeit erst da, wo es gilt, durch Denken, durch Verstandesthätigkeit das aller Wahrnehmung verborgene Wesen der Dinge zu ergründen. Die nicht-philosophischen Wissenschaften suchen die Gesetze für die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung. Die Gesetze selbst werden nicht wahrgenommen, sie sind ausschliesslich Gegenstand des Verstandes. Der Verstand aber schreibt ihnen dieselbe objective Wirklichkeit zu, wie den von ihnen beherrschten sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Dazu verknüpft er das Gesetz mit den Erscheinungen, indem er den Dingen als ihre Qualitäten Kräfte zuschreibt, durch welche sie sich so verhalten, wie es im Gesetze formulirt ist. Von der grössten Wichtigkeit ist es zu bemerken, dass der empirische Verstand die Frage vollständig offen lässt, wie es um die objective, d. i. von unserem Bewusstsein unabhängige Existenz der Dinge beschaffen sei. Er hat es nur mit der

innerhalb der Sphäre des Bewusstseins sich gegenständlich ausbreitenden Welt zu thun, und diese empirische Objectivität ist es, welche er in gleicher Weise seinen Entdeckungen wie dem, wovon dieselben gelten, in gleicher Weise dem Gesetze wie der Erscheinung, zuschreiben muss. Ohne also zu entscheiden, ob die sinnlich wahrgenommene Welt an sich, das begrifflich über dieselbe Erkannte aber nur in ihrer Verknüpfung mit unserem Bewusstsein existire, oder ob umgekehrt die sinnlich wahrgenommene Welt die Erscheinung sei, deren zu Grunde liegendes Wesen im begrifflichen Denken erfasst werde, oder ob endlich sowohl das Sinnliche als das Begriffliche gleichen Werth haben, sei es, dass sie beide Wahrheit oder beide Schein seien — ohne hierüber etwas auszumachen, muss als Erstes festgehalten werden, dass in unserem objectiven Bewusstsein, welches auszubilden Sache der empirischen Wissenschaft ist, zwei Elemente untrennbar verknüpft sind, ein Sinnliches oder Reales und ein Begriffliches oder Ideales.

Alle Erfahrung endet nun damit, ein Ideales als thatsächlich im Realen sich Ausprägendes nachzuweisen und es durch einen Machtspruch einheitlich mit dem Realen zu verknüpfen. Die einzige Hoffnung, diese Schranke der Wissenschaft zu übersteigen und einen Einblick in die gesetzte Einheit zu gewinnen, gründet sich auf das selbstständig vorwärts schreitende Denken, auf die Speculation. Das durch Erfahrung gewonnene aber unvollendet gelassene Wissen muss dem Denken überlassen werden, ob es eine höhere Gestalt der Erkenntniss daraus bereiten könne. Nun ist es immer dasselbe allgemeine Problem, welches in allen den einzelnen Punkten, wo das empirische Wissen der Speculation überliefert werden muss, in einer besondern Gestalt hervortritt und seine Erledigung vor allen anderen verlangt. Denn es ist unmöglich, die Einheit dieses bestimmten Idealen, dieses besonderen Gesetzes, mit diesem bestimmten Realen, dieser besonderen Erscheinung, zu begreifen, so lange nicht die Einheit des Realen und Idealen überhaupt begriffen ist. Ein Problem in einem Begriffsverhältnisse muss gelöst werden, indem man diese Begriffe in ihrer reinen Allgemeinheit erfasst, nicht aber, indem man ihnen untergeordnete Begriffe substituirt, in welchen zwar auch dasselbe Problem liegt, aber durch andere Gedanken verhüllt. Somit erhellt die Nothwendigkeit, dass die Speculation, bevor sie das empirische Wissen ergreift, sich in sich selbst zurückziehe und im reinen Denken die Frage nach der Einheit des Realen und Idealen überhaupt er-

ledige, um alsdann mit diesem Wissen als Werkzeug an das empirische Wissen heranzutreten.

Aus dieser ersten Bestimmung der Begriffe des Realen und Idealen folgt für ihr Verhältniss unmittelbar der im vorigen Artikel (S. 103) weiter ausgeführte Satz, dass das Reale als solches das absolut Ideale sei. Dieser Begriff wiederum ist gleich demjenigen des möglichen Gegenstandes oder des Dinges als solchen. Aufgabe der Metaphysik ist also, den Begriff der Dingheit zu expliciren, d. h. dasjenige systematisch zu entwickeln, was von den Dingen rein um deswegen gilt, weil sie Dinge oder mögliche Gegenstände des Denkens sind, — nach Hegel's Ausdruck das diamantene Netz der Dinge. Dass sich aber ein solcher Inhalt der Metaphysik finden müsse, dass die reine Denknothwendigkeit nicht mit dem Satze „das Ding ist Ding" erschöpft sei, dafür bürgt eben der Widerspruch, der für das die Metaphysik beginnende Denken in dem Begriffe des Dinges oder des Realen liegt, dass es nämlich eins sei mit dem Idealen und auch nicht eins (Vergl. den ersten Artikel, S. 111 ff.). Diesen Widerspruch kann die Metaphysik nicht lösen, indem sie ihren Gegenstand in todter Sichselbst-Gleichheit beharren lässt; sie wird vielmehr trachten müssen, in der lebendigen Wechselbeziehung des Realen und des Idealen den wahren Ausdruck der Identität zu erkennen.

Die Einsicht, dass die begriffliche Erkenntniss das Wesen der Dinge enthülle, dass die Idee der Herr der Erscheinung sei, ist die herrliche Frucht der alten Philosophie. In der Ausbildung und Befestigung dieses Gedankens entfalteten Platon und Aristoteles den glänzenden Reichthum ihres Geistes. Aber selbst die Tiefe und die Schärfe eines Aristoteles vermochten den Dualismus des Realen und des Idealen, wenn auch im Allgemeinen als nichtig zu erkennen, doch nicht in systematischer Durchführung zu überwinden. Ein neuer Gesichtspunkt musste in die Sache hineingetragen werden, um den Fortbau der Metaphysik, dieses heiligen Vermächtnisses des Aristoteles an die Nachwelt, zu ermöglichen. Dem grossen Kant war es vorbehalten, die verborgene Rüstkammer zu öffnen, aus der die alten unzulänglichen Werkzeuge ersetzt werden konnten. Und wenn der neue Fund so gross war, dass seitdem die Meisten ihn zu betasten und zu wenden genug zu thun hatten, nur Wenige aber die Kraft des Armes fühlten, das ausgegrabene Werkzeug zur That anzusetzen, und wenn noch heute die Mehrzahl in Kant nur den Ueberwinder, nicht aber den Erben

des Aristoteles sieht — der Genius der Philosophie steht lächelnd im Kreise der Genossen und wartet, den Fortschritt der Geschichte beobachtend, seiner Zeit.

Der Gedanke einer reinen Denknothwendigkeit, eines Systemes von Erkenntnissen, die von den Gegenständen rein um desswillen gelten, weil dieselben Gegenstände sind, oder von der Welt, eben weil sie Welt ist, tritt zuerst bei Kant klar hervor. „Die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten". Mit diesem Satze ist der neue Gesichtspunkt gewonnen. Aber der Gegenstand, welcher sich nach unserer Erkenntniss richten muss, ist nach Kant Erscheinung, und das bestimmende Erkennen ist eine Function der zwar allen Menschen gemeinsamen aber doch nur zufälligen psychischen Organisation. Die Denknothwendigkeit, nach der sich alle Gegenstände richten müssen, ist allerdings eine materiale, d. h. sie enthält Bestimmungen über den Inhalt des Gedachten, aber die Bedeutung dieses Inhaltes setzt den Werth dieser Macht zum Schein herab, denn er ist selbst nur Schein. Die Erwägungen jedoch, welche Kant zu dieser meines Erachtens irrigen Wendung seiner Entdeckung führten, sind nicht minder fruchtbar als jene Entdeckung selbst; sie enthüllen Seiten des philosophischen Problems, deren Erkenntniss die Grundlage alles späteren philosophischen Strebens bleiben musste.

Kant unterscheidet eine zwiefache Denknothwendigkeit, eine formale, welche den Inhalt des Gedachten gar nicht betrifft, sondern nur seine Form, durch welche mit anderen Worten nur etwas über den Begriff eines Gegenstandes, nicht aber über den Gegenstand selbst ausgemacht wird, und eine materiale [1]), welche den Inhalt des Gedachten bestimmt. Die formale Denknothwendigkeit findet ihren allgemeinsten Ausdruck in dem Principe der Identität, die materiale in dem Principe der synthetischen Einheit der Apperception, d. i. in dem Satze, dass aller Inhalt des Erkennens unter die Einheit des Selbstbewusstseins, die Vorstellung des Alles auf

[1]) Kant selbst wendet die Worte formal und material nicht zu dieser Unterscheidung an. Er nennt vielfach auch die von mir material genannte Denknothwendigkeit formal, und mit Recht, insofern sie dem empirischen Erkennen gegenüber gestellt wird. Als das Mittlere zwischen dem abstract logischen Formalismus und dem empirischen, concreten Wissen erscheint sie eben nach der einen Seite als material, nach der andern als formal. Vielleicht wären die Ausdrücke formal-logische und transscendental-logische Denknothwendigkeit oder auch logische und metaphysische der Kantischen Ausdrucksweise angemessen.

sich beziehenden Ich's, sich müsse befassen lassen. Das gesammte Erkennen entnimmt nun seinen Gegenstand aus der Sinnlichkeit und ergänzt ihn vermöge seiner materialen Nothwendigkeit. Das Denken hat also zwar rein an sich selbst einen Inhalt, aber derselbe kommt erst zum Vorschein, wenn er sich einem aus der Sinnlichkeit stammenden Inhalte einprägen kann. Anders als mit dem Denken verhält es sich mit dem Erkennen, insofern darunter die Einheit von Anschauen und Denken verstanden wird. Das Erkennen hat an und für sich selbst einen wirklichen Inhalt, weil es eine reine Anschauung giebt, weil also die Sinnlichkeit an und für sich selbst, ohne von aussen her afficirt zu werden, dem Verstande den nöthigen Stoff liefert, an welchem dessen reiner Inhalt zum Vorscheine kommen kann.[1]) Dieser reine Inhalt der Sinnlichkeit oder die reinen Anschauungen sind Raum und Zeit. Die reinen Begriffe erhalten den Namen Kategorien.

Die Unterscheidung der formal-logischen und der transscendentalen Denknothwendigkeit entspringt aus der Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile. Die analytischen Urtheile legen dem Subject ein Prädicat bei, welches unmittelbar aus ihm selbst entnommen werden kann, die synthetischen ein solches, welches aus einem andern Begriffe herbeigeholt werden muss. Die synthetischen Urtheile erweitern darum die Erkenntniss des im Subjectsbegriffe gedachten Gegenstandes, während die analytischen dieselbe bloss erläutern. Es erhellt ohne Weiteres, dass, wenn es eine reine Denknothwendigkeit giebt, d. i. eine allgemeine Regel oder ein System von Regeln, der sich alle Urtheile mit ihrem besonderen Inhalte unterwerfen müssen, dieselbe für die analytischen Urtheile eine andere sein muss als für die synthetischen. Die Denknothwendigkeit, welche die analytischen Urtheile beherrscht, kann nur eine formale sein, denn wenn sie über den Inhalt dessen, was gedacht wird, etwas bestimmte, so würden die analytischen Urtheile diese Bestimmung durch ihre blosse Form dem Subjectsbegriffe beilegen, d. h. sie würden diesen Begriff nicht

---

[1]) „Die allgemeine Logik abstrahirt . . . . von allem Inhalte der Erkenntniss, und erwartet, dass ihr anderwärts, woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori* vor sich liegen, welches die transscendentale Aesthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würden.“ (Kr. d. r. V., Ros. S. 76.)

bloss erläutern, sondern erweitern — sie würden synthetisch sein. Die Denknothwendigkeit aber, welche die synthetischen Urtheile beherrscht, muss eine materiale sein; durch sie muss *a priori* der Inhalt des Subjectsbegriffes bestimmt werden, denn es ist eben die Synthesis im Urtheile, welche unter der in Rede stehenden Denknothwendigkeit als ihrer Regel stehen soll. Die reinen Begriffe, welche der Verstand durch diese Denknothwendigkeit besitzt, die Kategorien, haben darum zum Inhalte die reinen Synthesen des Verstandes, insofern dieselben objectiv als Formen der Dinge vorgestellt werden.[1])

Der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand läuft parallel die von Receptivität und Spontaneität. Eine Erläuterung dieser Begriffe giebt Kant nicht. Doch unterliegt es wohl keinem Zweifel, dass das Erkennen in der Sinnlichkeit sich seiner Ansicht nach rein leidend, im Verstande aber rein thätig verhält. Die Sinnlichkeit bedarf zu ihrer Möglichkeit nicht des Verstandes, die reale Welt nicht der idealen; der Verstand hingegen bedarf der Sinnlichkeit, weil diese ihm erst den Stoff liefert, mit dem er seine Synthesen vornehmen kann. Raum und Zeit sind als die Formen der Anschauung die einzige transscendentale Bedingung zu deren Möglichkeit. Die Kategorien sind nicht Bedingungen der Möglichkeit der Anschauung, sondern der Erfahrung, welche das gemeinsame Product von Sinnlichkeit und Verstand ist.

Es ist zu bemerken, dass die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand in der angedeuteten Weise aufs engste zusammenhängt mit derjenigen des Analytischen und Synthetischen. Indem Kant zunächst das logische Denken überhaupt vor Augen hat, betont er die Nothwendigkeit eines durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoffes. Das blosse Denken kann durch sich selbst zu keinen Erkenntnissen gelangen: bei diesem Satze bleibt es alsdann und es muss dabei bleiben. Denn wird das Denken rein für sich genommen, so zeigt sich gar keine Möglichkeit, es zu unterscheiden in ein formal-logisches oder analytisches und ein synthetisches. Diese Unterscheidung würde nicht mehr zwei Seiten desselben Denkens betreffen, sondern gradezu zweierlei Denken setzen. Erst indem die sinnliche Anschauung als dem Denken vorhergehend gesetzt wird, wird diese Unterscheidung ermöglicht. Denn nun kann

[1]) „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandsbegriff." „Die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik." (Kr. d. r. V., Ros. S. 77.)

dasselbe Denken betrachtet werden, einmal in seiner Beziehung auf die Sinnlichkeit, als erkennendes Denken, und zwar entweder auf die Sinnlichkeit in ihrer gegebenen Erfüllung, als concretes Erkennen, oder auf die reine Sinnlichkeit, als abstractes Erkennen oder als synthetisches Erkennen *a priori*, sodann in seiner Beziehung auf sich selbst, als formal-logisches Denken.

Unvermeidlich ergiebt sich nun ferner Kants Lehre vom Ding an sich und der Erscheinung. Dass es eine reine vom Verstande schlechthin unabhängige Sinnlichkeit gebe, ein Anschauen *a priori*, dieser Satz ist gleichbedeutend mit dem, dass die reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, subjectiv seien und zwar nur subjectiv, — dass sie für Formen des Dinges an sich nicht dürfen gehalten werden. Es ist Kant mit Unrecht vorgeworfen worden, er habe die Möglichkeit, dass Raum und Zeit nicht bloss subjectiv, sondern auch objectiv seien, völlig übersehen. Denn wenn dieser Fall Kant in den Sinn kam, so musste er ihn von seinem Standpunkte aus, soweit derselbe schon in der transscendentalen Aesthetik bestimmt ist, sofort als ungereimt verwerfen. Denn da nach ihm die Sinnlichkeit gänzlich unabhängig vom Verstande ist, so ist die Nothwendigkeit, alle Dinge in Raum und Zeit anzuschauen, selbst etwas ganz Zufälliges, auf der zufälligen Organisation des anschauenden Subjectes Beruhendes. Der Verstand kann darum auch in seinen Begriffen von Raum und Zeit niemals von dem Subjecte, dessen Anschauungsformen sie sind, abstrahiren; ein Raum und eine Zeit, die nicht angeschaut würden, müssen für Kant Widersprüche sein, weil er einen vernünftigen Gehalt dieser Formen, der gedacht werden könnte ohne angeschaut zu werden, nicht anerkennt. Für objectiv erklären würde er sie ferner nur können, indem er sie als nothwendige und allgemeine Daseinsformen der Dinge an sich setzte. Den Dingen an sich aber eine nothwendige und allgemeine Form zuschreiben, hiesse voraussetzen, dass das Denken ohne Vermittelung der Sinnlichkeit das Ding an sich ergreife, und aus seinem blossen Begriffe Raum und Zeit ableite. Und das wäre ein Widerspruch gegen die Grundlage der Kantischen Philosophie überhaupt und gegen den Satz, dass die Sinnlichkeit vom Verstande schlechthin unabhängig sei, insbesondere. Denn ein reines Denken könnte doch immer nur die Begriffe von Raum und Zeit, nicht aber ihre Anschauungen ableiten, und einen begrifflichen Gehalt dieser Anschauungen giebt es nach Kant ja eben nicht. — Es scheint mir überhaupt selbst-

verständlich, dass, wenn man Raum und Zeit für subjective Anschauungsformen erklärt, man ihnen nicht in demselben Sinne Objectivität zuschreiben könne. Für objectiv kann dann nur noch ihr im reinen Denken erzeugter Begriff gelten, der wenn auch die Anschauung schlechthin beherrschend, doch nicht diese selbst ist. Nach Kant aber kann es einen solchen Begriff niemals geben.

Die sinnliche Welt ist also nach Kant Erscheinung. Wie verhält es sich nun mit der begrifflichen? Findet der Verstand den Weg zurück von der Erscheinung zum Ding an sich? Hat er den Beruf, den Schein aufzulösen und zum wahren Wesen der Dinge vorzudringen? Aus den eben in Erinnerung gebrachten Grundzügen der Kritik der reinen Vernunft erhellt, dass der Verstand nach Kant gerade den umgekehrten Weg nimmt. Statt von der Erscheinung zum Dinge an sich zurückzukehren, ergreift er von der Erscheinung die Erscheinung. Das Ding an sich scheint in die Sinnlichkeit, die sinnliche Welt wiederum scheint in den Verstand hinein. Zwischen den beiden Stufen des Scheinens findet nur der Unterschied statt, dass die Formen, in welche das Ding an sich hineinscheint, um Anschauung zu werden, fertig im Gemüthe bereit liegen und das anschauende Subject sich daher ganz passiv verhalten kann, dass aber die Formen, in welche die sinnliche Erscheinung hineinscheint, um Begriff zu werden, vom Verstande während des Scheinens selbst erst erzeugt werden müssen. Der Verstand bildet seine Formen der sinnlichen Welt ein, gestaltet sie vermittelst seiner Synthesen so, dass sie in die von der Einheit des Selbstbewusstseins beherrschte Sphäre des Bewusstseins eintreten kann, oder lässt diesen Process durch seine Dienerin, die ihm aus der Kluft zwischen sich und der Sinnlichkeit erwächst, die Einbildungskraft, ausführen. Man sieht, die untrennbare Verknüpfung des Realen und Idealen im Bewusstsein, auf welche sich die obige Betrachtung stützte, wird nun schliesslich auch von Kant anerkannt. Denn die Welt, wie sie in der Erfahrung vorliegt, ist durch das begriffliche Denken oder vielmehr durch eine ihm unterthänige bewusstlose Function gestaltet. Hinter dieser erfahrungsmässigen Welt, die sich in zählbare Objecte mit Kräften nach dem Causalitätsgesetz wirkend theilt, liegt nun die bloss sinnliche Welt ohne alle Beziehung auf die Kategorien, diese sinnliche Welt, welche kein Mensch je gesehen.[1])

[1]) „.... mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne dass sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser

Mit diesem Scheine des Scheines ist nun das, was wir Welt nennen, fertig geworden. Es kommt zwar die Vernunft, und will den Schein des Scheines, der im Verstande vollendet ist, nochmals in sich hineinscheinen lassen, aber der dritte Schein, der hierbei herauskommt, ist kein rechter Schein mehr, weil er von der geraden Richtung des Scheinens abweichend rückwärts auf das Ding an sich hindeutet.

Nach dieser kurzen, dem Vorwurfe des Missverstandes hoffentlich nicht ausgesetzten Erinnerung an die Grundzüge der Kritik der reinen Vernunft, versuche ich die Wendung zu zeigen und zu rechtfertigen, durch welche mir aus ihnen das Fundament des Idealismus entsteht.

Das Unternehmen der Vernunft-Kritik überhaupt und das Princip der durch dasselbe, wenn ich so sagen darf, verbogenen Metaphysik, beruht auf der Unterscheidung der formal-logischen und der materialen oder der transscendental-logischen Denknothwendigkeit. Aus ihr folgt, wie gezeigt wurde, mit Nothwendigkeit die starre Trennung von Sinnlichkeit und Verstand und aus dieser der unversöhnte Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung oder von Objectivem und Subjectivem. Nun erscheint mir aber nichts leichter einzusehen als die Unhaltbarkeit jener ersten Unterscheidung, zumal heut zu Tage, da die Geschichte die klarste Widerlegung geliefert hat. Und zwar ist es ein einziges System, welches, selbst auf dem Boden der Kantischen Phi-

---

also die Bedingungen derselben *a priori* enthielte.“ — „.... ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden.“ — „Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Verstandes auf keine Weise.“ (Kr. d. r. V., Ros. S. 86, 87.) Die Schattenhaftigkeit der blossen Anschauung dagegen wird besonders hervorgehoben in dem dritten Abschnitte der Deduction der reinen Verstandesbegriffe der ersten Auflage (Ros. S. 105). Es findet sich daselbst unter anderem der Satz: „ohne das Verhältniss zu einem wenigstens möglichen Bewusstsein würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniss werden können, und also für uns nichts sein, und weil sie an sich selbst keine objective Realität hat, und nur im Erkenntnisse existirt, überall nichts sein.“ (S. 108). (Von Bewusstsein redet Kant nur in Beziehung auf die Verstandesfunctionen.) Die Betonung der Nichtigkeit der blossen Anschauung ist in der angeführten Stelle sogar bis zum Widerspruche gegen die Lehre von der Selbstständigkeit der Anschauung gesteigert, wenn man die Worte heraushebt, dass Erscheinung nur in Erkenntniss existire, und sich erinnert, dass Kant das Wort Erkenntniss so wie Erfahrung nur unter Mitbeziehung auf den Verstand gebraucht.

losophie erwachsen und in seinem positiven Inhalte selbst irrig durch und durch, doch die Grundschwäche des Kriticismus für jeden, der sehen will, bloss gelegt hat. Ich meine das System Herbart's.

Zwei unwiderlegbare Beweise gehen aus diesem System gegen den Kriticismus hervor, deren einen Herbart unbewusst geliefert hat, und den er sich nicht zum Bewusstsein bringen konnte, ohne sein eigenes System zu stürzen, deren anderen er mit vollem Bewusstsein und mit der ganzen Schärfe seines Geistes ausgeführt hat. Der erste Beweis geht dahin, dass eine bloss logisch-formale Denknothwendigkeit, in welcher über die Begriffe Bestimmungen gegeben werden, die deren Inhalt in keiner Weise berühren, eine Chimäre sei. Der zweite zeigt, dass zwei Denknothwendigkeiten, deren eine auf dem Principe der Identität beruht, deren andere sich auf einen anderen Satz stützt, sei es der der transscendentalen Einheit der Apperception, sei es ein bisher noch unentdeckter, unmöglich neben einander bestehen können; dass sich die erste Denknothwendigkeit gegen die zweite wendet und das Princip, welches sich zu dem ihrigen bloss als ein anderes verhalten soll, als ihre Verneinung nachweist. Als das Resultat der beiden Beweise zusammen ergiebt sich der Satz, dass es nur eine untheilbare Denknothwendigkeit gebe, welche nicht bloss die Begriffe, sondern auch deren Gegenstände *a priori* bestimmt.

Ueber die Wichtigkeit der Herbart'schen Metaphysik besteht kein Zweifel mehr. Alle Partheien pflegen sie heute auf's eingehendste zu berücksichtigen, und die Bekanntschaft mit derselben ist dadurch allgemein geworden. Ich werde mich darum, wie in Beziehung auf die Kritik der reinen Vernunft, so auch hier kurz fassen können und nur wenige Worte der Erklärung vorauszuschicken haben.

Die metaphysischen Entwickelungen Herbart's gehen aus vom Begriffe des Seins. Derselbe bedeutet den Gegensatz zu dem des Scheinens, und wenn wir darum denken: dieses oder jenes ist, so findet sich die unzweifelhafte Bestimmung, dass das Sein dieses Gegenstandes unabhängig sein soll von unserem Gedanken desselben. Der Begriff des Seins bedeutet also den Gedanken der von Seiten des Vorstellenden unbedingten, absoluten Position. Er drückt aber auch dieselbe Art der Setzung aus, wenn ein mannigfaltiges Seiendes, abgesehen von der Beziehung auf den Vorstellenden, unter einander in Beziehung gesetzt wird. Denn eine

Position, welche sich unvermeidlich an eine andere lehnt, in Beziehung zu ihr steht, verträgt sich nicht mit dem einfachen Satze: A ist. Wenn A nicht ist, ohne dass B ist, so ist es eben nicht an sich; seine Selbstständigkeit ist verschwunden; wir können nicht mehr schlechthin sagen: A ist.[1]) Daraus folgt, dass jegliches Seiende schlechthin positiv und affirmativ, schlechthin einfach und schlechthin unbestimmbar durch Grössenbegriffe sei, während, wie vieles sei, durch den Begriff des Seins ganz unentschieden bleibt.[2])

Ferner wird ganz übereinstimmend damit, dass das Sein eine Art der Setzung bedeute, erklärt, dass es ein bloss logisches Prädicat der Dinge sei, d. h. dass es nichts von den Dingen selbst, sondern nur von unseren Gedanken über die Dinge etwas aussage, nämlich dass es bei dem Gedanken, mit dem wir das Ding setzen, schlechthin sein Bewenden haben solle. Nun werden aber offenbar aus diesem Begriffe des Seins Folgerungen gezogen, die keineswegs bloss unsere Gedanken über die Dinge, sondern die Dinge selbst betreffen. Oder ist es keine wirkliche Bestimmung der Dinge selbst, wenn ich sie für schlechthin einfach etc. erkläre? Ich verweise für die ausführliche Entwickelung dieses Widerspruches auf Trendelenburgs Polemik gegen Herbart in seinen logischen Untersuchungen und dem zweiten und dem eben erschienenen dritten Bande seiner Historischen Beiträge zur Philosophie.

Dieser Explication des Begriffes des Seins ist nun nichts Empirisches beigemischt. Jene Erkenntniss über das Wesen der Realen ist im reinen Denken entwickelt und beruht mithin, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, auf reiner Denknothwendigkeit. Hat also Herbart die Grundlage seiner Metaphysik wirklich bewiesen, so hat er auch bewiesen, dass es eine materiale Denknothwendigkeit gebe (ohne die freilich überhaupt von Metaphysik keine Rede sein könnte) und dass diese materiale Denknothwendigkeit an die Stelle der zuerst angenommenen bloss formalen treten müsse. Denn indem das bloss l o g i s c h e Prädicat der absoluten S e t z u n g sich

---

[1]) Ich folge hier, zum Theil wörtlich, der Darstellung Hartensteins (die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, S. 29, 30), da ich mir augenblicklich die Schriften Herbarts nicht beschaffen kann. Eine wesentliche Abweichung von denselben ist aber nicht zu befürchten. Das Einzige (im Hinblick auf Trendelenburgs Polemik übrigens Bemerkenswerthe) wäre, soviel ich mich erinnere, die Unterscheidung der Unbedingtheit der Setzung in Beziehung auf den Setzenden von der in Beziehung auf anderes Seiendes.

[2]) Hartenstein, a. a. O. S. 168.

in das sachliche der absoluten Setzbarkeit verwandelt, verwandelt sich die formal-logische Beziehung des Erkennens zu den Dingen in eine sachliche. Es ist ferner leicht einzusehen, dass der Satz, auf welchen die ganze Entwickelung sich stützt, der Satz von der absoluten Position, nichts anders sei als der, wenn ich so sagen darf, in's Metaphysische übersetzte Satz der Identität. Eine Position, hiess es oben, welche sich unvermeidlich an eine andere lehnt, ist unvereinbar mit dem einfachen Satze: A ist. Wird statt von der Setzung von der Setzbarkeit, auf die es doch eigentlich ankommt, geredet, so heisst dieses: die Setzbarkeit eines Dinges, welche von der Setzbarkeit eines andern abhängt, ist unvereinbar mit dem einfachen Satze: A ist A; man kann nicht mehr schlechthin sagen: A ist A, wenn zu A B hinzutreten muss, damit es in der That A sei.[1])

Herbart hätte also, freilich wider seinen Willen, bewiesen, dass der Gedanke eines blossen Formalismus der Denknothwendigkeit nicht festgehalten werden kann, wenn er überhaupt etwas bewiesen hätte. Nun geht ihm freilich alle Beweiskraft verloren, eben weil das Ende des Beweises dem Anfange widerspricht, weil das Wissen *a priori* über die Realen unvereinbar mit dem logischen Formalismus des Denkens ist. Aber liesse sich dieser Fehler nicht vielleicht unbeschadet der entscheidenden Resultate der Ontologie

---

[1]) Ich kann mir hier eine Beziehung des von mir angedeuteten Anfanges der Metaphysik zu dem der Herbartischen nicht versagen. Als Gegenstand der Metaphysik bezeichnete ich den Begriff des Dinges oder des Etwas-seienden überhaupt. In diesem Begriffe liegt nun der allgemeinere des Seienden (als des Participiums der Copula), der zuerst für sich behandelt werden muss. Was heisst Seiendes? Was meine ich damit, wenn ich von einem Dinge sage, dass es sei, d. h. wenn ich es in die Beziehung setze, welche das Urtheil ihm durch seine blosse Form beilegt? Offenbar fällt diese Frage mit derjenigen zusammen, was unter der Identität eines Dinges mit sich selbst zu verstehen sei. Die Metaphysik wird also den Begriff der Identität zu entwickeln und die Allgemeingültigkeit des Identitätsprincips daraus, wenn nicht zu beweisen, so doch begreiflich zu machen haben, dass der Begriff des Seienden nothwendig alle möglichen Gegenstände des Denkens beherrscht. Dieselbe Auffassung kann man nun leicht in die Herbart'sche Metaphysik hineintragen. Denn es genügen, wie oben angedeutet, einige Sätze, um aus ihr eine metaphysische Deduction des Begriffes der Identität zu machen. Freilich würde dies nicht möglich sein, ohne den von Trendelenburg so geschickt aufgedeckten Grundfehler der Herbart'schen Metaphysik jedem Auge bemerklich zu machen. Die formale Logik würde durch eine solche Ableitung in ihrem Fundamente erschüttert werden. — Auf die metaphysische Wurzel des Identitätsbegriffes wird die Rede im Laufe der Erörterung der Kantischen Philosophie zurückkommen.

beseitigen? Wie, wenn man die Behauptung des logischen Formalismus fallen liesse und mit der metaphysischen Bedeutung des Begriffes des Seins begänne? Offenbar ist dies unmöglich; der Satz von der absoluten Position ist unentbehrlich und das Sein als absolute Position bestimmt bleibt immer ein bloss logisches Prädicat. Und in das Resultat der Ontologie selbst ist dieser Ursprung aus dem Formal-Logischen zu unauflöslich verflochten. Denn die Prädicate: schlechthin positiv und affirmativ, schlechthin einfach, schlechthin unbestimmbar durch Grössenbegriffe, enthalten zwar unzweifelhaft ein Wissen um das Ding an sich und sind mithin nicht bloss logisch, aber ebenso wenig können sie in der Form, wie sie mit dem Dinge, von dem sie gelten sollen, verknüpft werden, für wahrhaft reale Prädicate gehalten werden. Denn diese todte Sich-selbst-Gleichheit, dieses beziehungslose In-sich-Beruhen der Realen kann kein Gedanke mit ihrem positiven Wesen, mit dem, was sie sind, verknüpfen: es umfasst sie wie eine fremde Nothwendigkeit. So sind die Prädicate der Ontologie ein Mittleres zwischen Logischem und Realem, weder das eine noch das andere. Unbeschadet der Resultate der Ontologie kann daher der Widerspruch in ihrer Entwickelung nicht entfernt werden.

Inwiefern hat also Herbart, wenn auch wider Willen, den Grundgedanken der formalen Logik widerlegt? Durch einen indirecten Beweis. Angenommen, das Princip der Identität sei das, wofür es Herbart und mit ihm die Verfechter der formalen Logik überhaupt gehalten wissen wollen, angenommen, es besage die todte Sich-selbst-Gleichheit des Inhaltes eines Begriffes, ohne den Gegenstand dieses Begriffes an sich irgend wie zu betreffen, so folgen mit Nothwendigkeit die Sätze der Herbart'schen Ontologie. Man versuche, Herbart zu widerlegen, nachdem man ihm den Satz von der absoluten Position, dessen Einerleiheit mit dem der Identität in dem formal-logischen Sinne oben gezeigt wurde, zugegeben hat! Nun enthalten jene Sätze der Ontologie ein objectives reales Wissen um die Dinge; ein solches Wissen aber ist unvereinbar mit dem behaupteten logischen Formalismus des Denkens. Mithin hat die Annahme in Widersprüche verwickelt; mithin birgt sie den Widerspruch in sich selbst, und ist zu verwerfen. — Mit der Einsicht, dass das Ende der ontologischen Entwickelung Herbart's dem Anfange widerspreche, ist die Kritik derselben noch nicht beendet. Diese Einsicht giebt bloss die Gewissheit, dass irgend ein Fehler da sein müsse, ohne denselben anzugeben. Nun findet sich,

dass die Kette der Folgerungen vom Anfange bis zum Ende unantastbar ist; folglich kann der Fehler nur im Anfange liegen. Der unantastbaren Kette der Folgerungen ist darum wenigstens das Verdienst zuzuschreiben, die Unrichtigkeit jenes Anfanges dargethan zu haben.

Man kann diesen indirecten Beweis kurz so fassen. Angenommen, das reine Denken enthalte in sich selbst kein Wissen um die Dinge, es vermöge nur vermittelst der inneren Nothwendigkeit seiner Bewegung einen aus der Sinnlichkeit, sei es der reinen, sei es der empirisch erfüllten, entnommenen Stoff zu erläutern, so ist auch in dem Principe dieses Denkens, dem Satze der Identität A = A, nichts über die möglichen Gegenstände des Denkens ausgesagt. Die Einsicht in dieses Princip ist dann allerdings ein Wissen, aber nur ein Wissen um die Verfahrungsart des Denkens, nicht um die Gegenstände, wie sie sind, bevor das Denken mit ihnen verfährt. Eines jedoch ist auch in Beziehung auf diese Gegenstände gewiss: sie müssen so sein, dass sie sich dieser Verfahrungsart des Denkens fügen können; sie dürfen keine Bestimmungen enthalten, welche sie hindern, in den Formalismus des Denkens einzutreten. Nun würde unter anderem ein solches Hinderniss vorliegen, wenn ein Gegenstand A in dem, was er ist, abhängig wäre von einem anderen Gegenstande B. Denn da B nicht A ist, so kann es mit der Denkbarkeit von A, deren einziges Erforderniss ist, dass A = A ist, nichts zu thun haben; die Denkbarkeit des A kann nicht an den Gedanken des B geknüpft sein, wenn sie einzig nach der Regel A = A beurtheilt werden soll. Nur, wenn die nackte Sich-selbst-Gleichheit des A nicht das einzige Erforderniss seiner Denkbarkeit wäre, wenn der Satz der Identität eine reale Beziehung des A auf sich selbst als dessen eigene Thätigkeit verlangte, wäre die Verknüpfung von A und B nicht ohne weiteres zu verwerfen, denn das erste Element des Synthetischen, die reale Beziehung überhaupt, wäre damit dem Denken gesichert. Es folgt, dass jeder Gegenstand des Denkens schlechthin für sich bestehen muss ohne alle Beziehung zu andern, denn sonst kann er nicht Inhalt eines mit sich identischen Begriffes werden. Nun ist diese Einsicht in die Natur der Dingheit selbst im reinen Denken gewonnen. Mithin entwickelt das reine Denken aus sich selbst ein reales Wissen. Diese Folge aber widerspricht der Voraussetzung, aus welcher sie gewonnen ist.

Ich füge hier zur Widerlegung der formalen Logik noch eine

weitere Bemerkung bei, die gleichfalls an Herbart's Ontologie ihre Illustration findet. Hat der Begriff der Identität überhaupt irgend welche Bedeutung, so muss derselbe, oder vielmehr das Concretum, aus dem er abstrahirt ist, d. i. der Begriff des mit sich Identischen in reiner Allgemeinheit denkbar sein. Das mit sich Identische als solches, d. h. insofern es mit sich identisch und weiter nichts ist, muss ohne Widerspruch gedacht werden können. Ihn allgemein zu denken, ist eine Forderung, deren Ausführbarkeit das logische Kriterium für die Gültigkeit jedes Begriffes ist. Nun ist offenbar, dass der Identitätsbegriff nach der Auffassung der formalen Logik vor diesem Kriterium nicht bestehen kann. Denn da das Denken an sich schlechthin inhaltslos sein soll, so kann es auch in dem Begriffe des mit sich Identischen als solchen, der doch sein unbestrittenes Eigenthum sein würde, keinen Gegenstand haben; die Form der Identität kann nur einem Begriffsinhalte, der auf irgend eine Weise aus der Sinnlichkeit stammt, angepasst werden. Das mit sich Identische als solches ist der formalen Logik also gerade das mit sich im Widerspruche Stehende. Man könnte mir das, was ich selbst über den Begriff des Dinges (1. Artikel, S. 111, 112) gesagt habe, entgegen halten wollen. Denn statt denselben zu verwerfen, weil er dem eben angewandten logischen Kriterium nicht genügen wollte, nahm ich an, dass der Widerspruch nur ein scheinbarer, durch die Metaphysik zu beseitigender sei. Warum also gegen den Begriff des mit sich Identischen strenger verfahren? Dagegen ist erstens zu bemerken, dass die Forderung, den Begriff des Dinges schlechthin allgemein zu denken, festgehalten wurde, und dass die erste Schwierigkeit beseitigt wurde, indem die Aufgabe sich dahin bestimmte, in den abstracten Begriff des Dinges das Bewusstsein seiner Abstractheit aufzunehmen. Sodann kann sich die Metaphysik Hoffnung machen, Widersprüche als scheinbar nachzuweisen und aufzulösen durch eine richtige Einsicht in die Natur der Identität, während die formale Logik, welche ihre Ansicht über die Identität in der Weise festgestellt hat, dass der gezeigte Widerspruch daraus hervorgeht, auf solche Hoffnung gänzlich verzichten muss. Dass im Anfange einer Untersuchung ein Widerspruch für ein gesundes Denken unvermeidlich sei, der sich im Laufe der Untersuchung dem durch dieselbe bereicherten Denken auflösen müsse, ist ein mit der formalen Logik unvereinbarer Gedanke.

Der Begriff der Identität ist gleichbedeutend mit demjenigen

des Seins, aber nicht des Seins in der Bedeutung der Existenz, sondern der Copula des Urtheils. Man hole daher gegen die Behauptung, dass die Identität oder das Sein ein objectives Prädicat der Dinge selbst sei, nicht die Kantische Kritik des ontologischen Beweises und die daran geknüpften weiteren Ausführungen seiner Nachfolger herbei! Herbart freilich identificirt diese Begriffe in seiner Ontologie. Dass er aber mit demselben Worte Sein zweierlei, einmal die absolute Setzung, also die Existenz, sodann die absolute Setzbarkeit, also die Möglichkeit der Existenz und zugleich die Denkbarkeit bezeichnet, erhellt schon aus den obigen Erörterungen. Aus dieser Vermischnng entspringt nun ein Begriff des Seienden, im Unterschiede von dem des blossen Seins, der ganz im Einklange mit der formalen Logik steht und dem eben erhobenen Einwande höchst erwünscht kommt. Der Begriff der absoluten Setzung geht nämlich auf das zu setzende Ding in seiner concreten Bestimmtheit. Mit der Setzbarkeit und der Denkbarkeit muss es sich natürlich ebenso verhalten: sie haben zum Objecte das schechthin bestimmte Ding. Das Subject also, welchem das Prädikat Sein beigelegt wird, ist diese Bestimmtheit, die schlechthin einfache Qualität, welche das Was jedes Realen ausmacht. Der Begriff des Seienden, sagt Hartenstein (die Probleme u. Grundl. d. allg. Met. S. 35), werde durch den des Seins nur zur Hälfte gedacht. „Denn in ihm liegt nicht nur der Ausspruch, dass etwas ist, d. h. das Sein, sondern auch der Anspruch auf ein Was der Setzung. Und dieses Dass und Was, d. h. Realität und Qualität, sind darum unzertrennlich im Begriffe des Seienden verbunden, weil eine Setzung ohne ein Gesetztes eben nur ein leerer Gedanke ist, das Seiende aber mehr sein will, als nur ein leerer Gedanke. In dem Begriff des Seienden vereinigen sich beide unfehlbar zu einem Gedanken, und das ist ein neuer Grund, warum ohne genaue Rechenschaft über den Inhalt desselben das Sein als ein Prädikat der Dinge erscheint, indem der Gedanke der Realität sich an die Stelle der Qualität schiebt." Eine „genaue Rechenschaft" wird sich schwerlich dabei beruhigen. Allerdings denke ich im Begriffe des Seienden zwei Momente, das Was und das Sein, und zwar ist das Was das Subject, das Sein das Prädikat, oder vielmehr, da das Seiende das Participium der Copula ist und mithin den durch die reine Urtheilsform gesetzten Gegenstand bedeutet, so bedeutet das Was die reine aber objective Form des Subjectes, und das Sein die reine aber objective Form des Prädikates. Wer mehr in das Was

hineinlegt, begeht ebensowohl eine Unterschiebung, als wer mehr in das Sein hineinlegt. Wenn nun aber einmal Jemand mehr in das Was hineinlegen will, nämlich den Gedanken einer schlechthin einfachen Qualität, so zwingt ihn die Logik, auch mehr in das Sein hineinzulegen, nämlich den Gedanken des Etwas-Seins, denn löse ich einen Begriff in ein Urtheil oder eine Reihe von Urtheilen auf, so darf weder auf der Seite des Subjectes ein Ueberschuss sein, der nicht im Prädikat seinen Ausdruck fände, noch auf der Seite des Prädikates ein Ueberschuss, der sich nicht an ein Subject anlehnen könnte. Herbart und seine Anhänger legen in das Was mehr hinein, nämlich die Qualität; das Was ist Quale überhaupt. Was heisst denn nun Quale? Wo findet sich eine „genaue Rechenschaft“ über den Begriff der Qualität? Ich sollte denken, dass aus Herbarts Ontologie unzweideutig genug hervorginge, dass das Quale als solches ein blosses Wort sein solle. Denn objectiv ist den Qualitäten nichts gemein, um desswillen sie alle Qualitäten heissen, und subjectiv kann dieser Begriff auch nichts bedeuten, da das Einzige, was vom Was als dem Quale überhaupt ausgesagt wird, das Sein ist, das Sein aber doch in keiner Weise explicirt, was ein Quale heisse. Wird gesagt, ein Quale sei eben das, was ist, so darf ich in diesen Begriff weiter nichts hineinlegen, als den Gedanken des Subjectes für das Prädikat Sein. Wird aber hinzugefügt, dass von diesem Subjecte noch ein anderes, aber unbestimmt gelassenes (und nach Herbart auch nie zu entdeckendes) Prädikat gelten müsse, so bleibe doch der erste Gedanke einer Einheit des Was und des Seins als des Subjectes und Prädikates bestehen. Der allgemeine Begriff des Seienden, in welchem von aller Qualität abstrahirt ist, ist unvermeidlich. Damit ist aber auch anerkannt, dass das Sein ein objectives Prädikat der Dinge ist, denn das Was, mit dem es untrennbar verknüpft ist, ist das, wenn auch noch als schlechthin unbestimmt gesetzte Ding. — Die beiden Momente des Seienden, das Was und das Sein, sollen unzertrennlich verbunden sein. Gewiss! aber wo findet die Herbart'sche Philosophie das Band für diesen Zusammenhang? wie heftet sich das an sich bedeutungslose Sein in das an sich bedeutungslose Was ein, um sich und jenem Bedeutung zu geben? So lange diese Synthesis nicht erklärt ist, bleiben alle Synthesen ein Räthsel.

Ich halte es demnach für erwiesen, dass eine bloss formale Denknothwendigkeit, welche den Gegenstand des Gedachten in keiner Weise berühre, undenkbar ist.

Herbart beweist zweitens, dass neben der Denknothwendigkeit, welcher das Princip der Identität zu Grunde liegt, eine andere nicht bestehen könne. Die synthetischen Begriffsverhältnisse Kants sind ihm wenigstens zum Theile in sich widersprechend. So liegt im Verhältnisse des Grundes zur Folge der Widerspruch, dass die Folge aus dem Grunde hervorgehen, insofern eins mit dem Grunde sein und doch ein Neues enthalten soll. Allerdings stützt sich Herbart bei diesen Entwickelungen auf die formal-logische Auffassung der Identität. Jedoch wird dadurch die Gewissheit der Einsicht nicht beeinträchtigt, dass das logische Denken sich zum Richter über das Denken überhaupt mache und Erkenntnisse *a priori*, die sich auf ein anderes Princip, als das der Identität, berufen, verwerfen müsse. Auch Kant fühlt dies. Wie hätte ihm sonst ein so starker Zweifel an der Möglichkeit der synthetischen Urtheile *a priori* entstehen können?

Ich versuche ein allgemeines Argument gegen die Annahme einer zwiefachen Denknothwendigkeit. Für bewiesen erachte ich, dass das Denken durch seine innere Nothwendigkeit seinen Gegenstand *a priori* bestimme, also *a priori* einen Begriff seines Gegenstandes als solchen besitze. Offenbar entspricht nun einer zwiefachen Denknothwendigkeit auch ein zwiefaches Wissen *a priori*, ein zwiefacher Begriff des Gegenstandes. Auf Grund der einen Nothwendigkeit würde z. B. die Erklärung zu geben sein, der Gegenstand ist das mit sich Identische als solches, auf Grund der andern, der Gegenstand ist die reine Thätigkeit. Der richtige Begriff des Gegenstandes wäre also der, er sei das mit sich Identische und die reine Thätigkeit. Aber dieses „und“ verbirgt nur die Unmöglichkeit, die beiden einseitigen Begriffe zu vereinigen. Insofern gesagt wird, Gegenstand ist das mit sich Identische, oder Gegenstand ist reine Thätigkeit, wird eine unrichtige Erklärung gegeben; es müsste also ein höheres Denken eintreten, welches die verschiedenen Ansprüche des ersten getheilten Denkens vereinigte und sich auf den Richterstuhl setzte mit dem Ausspruche, es gebe einen Gegenstand weder für das auf dem Identitätsbegriffe noch für das auf dem Thätigkeitsbegriffe fussende Denken, einen Gegenstand zu haben könne er allein beanspruchen. Indem aber dieses höhere einheitliche Denken seinen Gegenstand *a priori* bestimmt, folgt es selbst einer innern Denknothwendigkeit. Und wenn es nun zu dem Satze kommt, Gegenstand sei das mit sich Identische und reine Thätigkeit, und die Verknüpfung dieser beiden Bestimmungen in einen Begriff zu Wege

bringt, so ist es offenbar nur eine untheilbare Denknothwendigkeit, die sich in diesem Wissen ausspricht, und die beiden einseitigen Bestimmungen sind nur Momente des einen untheilbaren Begriffes.

Eine zwiefache Denknothwendigkeit und doch nur ein Denken! Kant will dem Widerspruche dieses Gedankens entgehen, indem er das Denken als Glied zweier Beziehungen betrachtet und ihm für eine jede ein anderes Princip zuschreibt. Er bezieht das Denken zuerst rein auf sich selbst: so ist es das formal-logische; sodann auf einen durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstand: so ist es sachliches, seinen Gegenstand *a priori* bestimmendes Denken. Die Unmöglichkeit nun einer solchen Beziehung des reinen Denkens auf sich selbst, welche das Seiende als das Reich der Finsterniss draussen liegen lässt, glaube ich nachgewiesen zu haben. Aber abgesehen davon, — angenommen jene Unterscheidung sei unbedenklich, so ist damit für die Lösung des Problems einer zwiefachen Denknothwendigkeit doch nichts gewonnen; der Weg, der sich hier öffnet, ist kein Ausweg, sondern eine Sackgasse. Nach der formal-logischen Denknothwendigkeit nämlich ist das einzige Erforderniss der Denkbarkeit eines Gegenstandes dessen Sich-selbst-Gleichheit, A = A; nach der transcendental-logischen (oder materialen) Denknothwendigkeit aber giebt es keinen Gegenstand ohne eine Synthese des Verstandes, d. h. die Möglichkeit eines Gegenstandes A beruht auf einer Verknüpfung desselben mit einem andern Gegenstande B, und erst diese Einheit von A und B ist wahrhaft Gegenstand. Nun sind aber diese beiden Forderungen der Denkbarkeit unverträglich, vorausgesetzt dass sie, wie Kant will, wirklich verschieden und nicht aus einer gemeinschaftlichen abzuleiten sind. Denn das formallogische Erforderniss der Denkbarkeit beschränkt A auf sich selbst, hebt es aus allem Zusammenhange heraus und geht auf die Möglichkeit dieser Isolirung, während das transscendental-logische Erforderniss gerade die Möglichkeit dieser Isolirung in Abrede stellt. Daraus, dass die beiden Denknothwendigkeiten mit einander in Conflict kommen, erhellt umgekehrt, dass die eine nicht rein formal, die andere sachlich sein könne, wie denn auch oben (S. 216) in dieser Weise der Beweis gegen den logischen Formalismus geführt wurde.

Man glaubt seit Kant einen neuen Weg entdeckt zu haben, dem aufgedeckten Widerspruche zu entgehen. Das Synthetische, sagt man, ist nicht in den Gegenständen selbst (wobei es dahingestellt bleiben kann, ob der Gegenstand Ding an sich oder Er-

scheinung ist), sondern nur in unsern Gedanken von den Gegenständen oder in der Beziehung der in der Sinnlichkeit gegebenen Welt zu unserem Verstande. So findet sich Herbart mit dem synthetischen Verhältnisse von Grund und Folge dadurch ab, dass er den Grund als ein Mannigfaltiges bestimmt und die Folge als eine aus dieser Mannigfaltigkeit hervorgehobene Gruppe, die eben durch dieses Herausheben als ein Neues erscheint. Der Begriff des Grundes ist danach also keine objective Kategorie; das, was Grund ist, ist dieses erst, indem es vom Denken ergriffen, in seiner Mannigfaltigkeit erkannt und als Veranlassung zu einer neuen Combination seiner Elemente benutzt wird. Kant selbst erkennt diese Bedeutung der Kategorien als Formen der Beziehung des schon als schlechthin bestimmt gegebenen Gegenstandes auf den Verstand nicht an; nur die Kategorien der Modalität — Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit — werden von ihm ähnlich erläutert. Denn da der Verstand vermittelst der Einbildungskraft den in der Sinnlichkeit gegebenen Stoff den Kategorien gemäss gestaltet, so sind diese Formen objectiv in der Erscheinung vorhanden, unabhängig von dem über sie reflectirenden Verstande. Der Geist aber, der heut zu Tage mit unglaublicher Anmaassung sich als Träger aller Weisheit geberdet, glaubt mit dem von Kant entlehnten Begriffe des bloss logischen Prädicates alle Schwierigkeiten zerschlagen zu können. Frage ich einen Vertreter dieser Richtung: was meinst Du damit, wenn Du ein Ding ein Quale nennst? welches allen Dingen Gemeinschaftliche bezeichnest Du mit dem Worte Qualität? so wird er wohl anfangs stutzen, denn wenn er auch längst über die Hegel'sche Logik hinaus ist, so hat ihn doch eine solche Frage noch nie beunruhigt. Ist er aber wirklich von dem neuen Geiste durchdrungen, so wird die Antwort nicht lange auf sich warten lassen. Er greift zu seinem Universalmittel und belehrt mich, dass es gar nichts allen Dingen Gemeinsames gebe, um desswillen sie Qualia heissen, dass das Wort Qualität vielmehr nur die Beziehung der Dinge, insofern sie etwas sind, zu unserer begrifflichen Auffassung derselben bedeute. Frage ich weiter, was denn das Etwas-sein bedeute, so soll es damit dieselbe Bewandtniss haben. Dringe ich endlich darauf, dass doch allen Dingen etwas gemeinsam sein müsse, damit sie in diese gemeinsame Beziehung zum Verstande, welche Qualität heisst, treten können, so werde ich entweder kurz als unklarer Kopf, der da Probleme suche, wo keine seien, abgewiesen, oder im günstigsten Falle be-

lehrt, dass Jeder unmittelbar wisse, was eine Qualität sei, dass aber eine Definition davon unmöglich sei. Dieselbe Behandlung erfahren die Begriffe der Quantität, der Causalität, des Wesens, kurz alle Kategorien.

Ist denn nun in der That etwas damit erklärt, wenn die synthetischen Bestimmungen des Verstandes nicht die Gegenstände selbst, sondern nur ihre Beziehung zur begrifflichen Auffassung ausdrücken sollen? Ist beispielsweise der Widerspruch in dem Begriffsverhältniss von Grund und Folge in der That dadurch beseitigt, dass gesagt wird, ein Gegenstand ist an sich kein Grund, sondern nur der Begriff desselben, insofern das Denken aus der Mannigfaltigkeit desselben eine neue Combination der Elemente hervorhebt und als Folge setzt? Ich meines Theils vermag nicht einzusehen, was diese Erklärung mit dem in Rede stehenden Widerspruche überhaupt zu thun hat. Der Begriff des Grundes weist über sich selbst hinaus und verlangt eine Ergänzung durch den Begriff der Folge. Das Identitätsgesetz nach der Auffassung der formalen Logik verlangt aber, dass der Grund Grund sei, und dass in dieser Beziehung seines Begriffes auf sich selbst das völlige Kriterium seiner Denkbarkeit liege. Ich kann nicht schlechthin sagen: der Grund ist Grund, wenn zum Grunde die Folge hinzutreten muss, damit er in der That Grund sei. Was verschlägt es nun, ob ich diesen Begriff des Grundes auf Gegenstände oder auf Begriffe von Gegenständen, welche das Denken in Fluss bringt, anwende? Liegt ein Widerspruch in ihm, so darf ich ihn überhaupt nicht anwenden, so giebt es überhaupt keinen Grund, weder einen Seins-Grund, noch einen Erkenntniss-Grund. Ist der Gegenstand todt, so dass er nicht aus sich als dem Grunde die Folge als ein Neues produciren kann, nun, so ist doch das Denken lebendig, welches aus sich, d. h. aus dieser seiner gegenwärtigen Erkenntnissstufe als dem Grunde eine neue Erkenntniss als die Folge producirt.

Die Unterscheidung des logischen Formalismus und des Wissens *a priori* entspringt bei Kant aus der Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile (vergl. S. 207). Dazu ist Folgendes zu bemerken. Kann es, wie nachgewiesen wurde, kein rein formales Denken geben, bestimmt vielmehr das einheitliche Denken *a priori* seinen Gegenstand, so führt jedes Urtheil durch seine blosse Form eine Synthese aus. Was von jedem Gegenstande gelten muss eben darum, weil er Gegenstand ist, ist ja

nichts Anderes als das, was jedes Urtheil von ihm aussagt, was also abgesehen von allem besonderen Inhalte des Urtheils durch dessen blosse Form gesetzt wird. Dieses ist nun das Etwas-sein, denn durch seine blosse Form bestimmt das Urtheil über einen Gegenstand nur dieses, dass er überhaupt etwas ist. In dem Prädicate des Etwas-seins ist enthalten das allgemeinere des Seins, die Copula. Jedes Urtheil setzt also seinen Gegenstand erstens als ein Seiendes überhaupt, d. h. als ein mit sich Identisches, denn die Copula drückt nur die Form der Identität aus, sodann als ein Etwas-seiendes überhaupt, d. h. als ein durch die reine Form der Identität noch nicht Erschöpftes, diese vielmehr durch einen Inhalt Ausfüllendes. Beide Formen aber, sowohl die der reinen Identität als auch die der Identität eines concreten Etwas, kommen objectiv dem Gegenstande zu, sind reale Beziehungen desselben auf sich selbst. Somit bestimmt jedes Urtheil synthetisch seinen Gegenstand.

Kant selbst ist dieser Einsicht so nahe getreten, dass es fast unbegreiflich ist, wie er sie dennoch verfehlen konnte. Wie einst Columbus nach der Entdeckung der Westindischen Inseln den Continent Amerika's betrat, ohne es zu wissen, und nach einer kurzen Landung sein Fahrzeug wieder rückwärts wandte, so erblickte auch Kant den festen Boden der Metaphysik, ohne ihn dafür zu erkennen. „Die Functionen des Verstandes, heisst es in der Kritik der reinen Vernunft (Ros. S. 70), können insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann.“ (Unter Functionen des Verstandes versteht Kant die ursprünglichen reinen Synthesen, durch welche der Verstand seinen Gegenstand erst zum Gegenstande macht.) „Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren, und nur auf die blosse Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, dass die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne.“ Und nun folgt die bekannte Tafel, welche das Urtheil unter vier Gesichtspunkten betrachtet, und von jedem Gesichtspunkte aus drei Arten desselben unterscheidet. — In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft heisst es ferner (Ros. S. 738, 739): „Die logische Form aller Urtheile besteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.“ „Ich finde, dass ein Urtheil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhält-

nisswörtchen **ist** in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden.“

Kant erkannte also, dass das, was *a priori* von dem Gegenstande des Erkennens ausgemacht werden kann, demselben durch die blosse logische Form des Urtheils zugeschrieben werden muss, und dass in der That die Urtheilsform diese Macht hat. Um nun diese Bestimmungen zu finden, will Kant ganz richtig von allem Inhalte des Urtheils abstrahiren. Da fällt sein Blick auf die unglückliche Tafel der logischen Urtheilsformen. Statt wirklich von allem Inhalte zu abstrahiren, um die Form rein zu erfassen, bleibt er in empirisch aufgenommenen Gesichtspunkten befangen, und unausgesprochen bleibt der vollständig vorbereitete Satz, dass das Sein, d. i. die reine Form der Identität, und das Etwas-sein, d. i. die Form der mit einem concreten Inhalte verschmolzenen Identität, die Bestimmungen seien, durch welche der Verstand *a priori* seinen Gegenstand bestimme.

Ich gehe nunmehr zu der Kantischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand über, deren innerer Zusammenhang mit der eben besprochenen des Analytischen und Synthetischen bereits oben (S. 208) nachgewiesen wurde.

Die Sinnlichkeit ist unabhängig vom Verstande. Erst nachdem die sinnliche Welt zu Stande gekommen ist, greift der Verstand mittelst der Einbildungskraft in sie ein, dieselbe, obwohl sie in sich ihr Genüge hat, der Macht der Kategorien zu unterwerfen. — Im Gegensatze zu diesem Kantischen Begriffe der Sinnlichkeit habe ich die Behauptung einer unauflöslichen Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Begrifflichen, des Realen mit dem Idealen aufgestellt. Das Reale als solches ist das absolut Ideale. Denn dasjenige, was vom Realen als solchem gilt, d. i. von demselben nach Abstraction von allen den zufälligen realen Bestimmtheiten, woran die Wahrnehmung ihren Inhalt findet, kann nur Gegenstand eines rein begrifflichen Wissens sein. Das Ideale ist also die Form des Realen, ohne welche das Reale nicht Reales wäre. Auch Kant redet von einer solchen Form des Realen, aber sie wird nur durch einen Theil des Erkenntnissinhaltes *a priori* gebildet, nämlich durch die reinen Anschauungen Raum und Zeit. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die **Materie** derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Anschauung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird, nenne ich die **Form** der Erscheinung. Da das, worin sich alle Empfindungen

allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“ Seit der menschliche Geist das Räthsel der Welt empfunden hat, sind vielleicht keine bedeutenderen Worte gesprochen worden als diese, aber ein grosser Theil ihres Werthes geht verloren durch die Stelle, welche ihnen angewiesen ist. Sie stehen im Anfange der transscendentalen Aesthethik, und der aufgestellte Begriff der Form findet darum nur auf die reinen Anschauungen Raum und Zeit Anwendung. Der Kategorien kann nunmehr das Reale entbehren; es wäre auch ohne sie Reales.

So einleuchtend der Fehler Kants ist, scheint doch auf der andern Seite seine Unterscheidung der reinen Begriffe und der reinen Anschauungen unantastbar zu sein. Raum und Zeit sind ohne Zweifel Anschauungen. Keine Erklärung würde Jemandem eine Vorstellung von ihnen geben können, wenn er sie nicht unmittelbar besässe, ebensowenig, wie es möglich ist, dem Blinden die Vorstellung einer Farbe, dem Tauben die Vorstellung eines Tones beizubringen. Man möchte sich in der That versucht fühlen, von einer Raum- und einer Zeitempfindung zu reden, wie man von einer Farben- und Ton-Empfindung redet. Insofern können also Raum und Zeit kein Moment des Idealen, das sich im Systeme der Kategorien darstellt, bilden. Andererseits können wir nicht umhin, sie für eine schlechthin allgemeine und nothwendige Form der Welt zu halten. Der unvermeidliche Gedanke ihrer Unendlichkeit, die ununterbrochene Gleichförmigkeit als die Möglichkeit einer unendlichen Mannigfaltigkeit, die Beziehung zu den Vorstellungen des Leeren und des Vollen, die apodiktische Gewissheit der Mathematik, — das alles sind Punkte, welche Raum und Zeit für blosse Empfindungsobjecte anzusehen verbieten. Empfiehlt sich nun nicht dieser Schwierigkeit gegenüber die Auffassung Kants, da sie einerseits Raum und Zeit in die Sinnlichkeit verweist, andererseits ihnen als nothwendigen und allgemeinen Formen die unbedingte Herrschaft in der Welt der Anschauung sichert?

Zunächst ist gewiss, dass Raum und Zeit als Anschauungen nicht zu dem absolut Idealen zu rechnen sind, dessen Darstellung die Metaphysik unternimmt. Sie können kein Moment derjenigen Erkenntniss bilden, welche das eine untheilbare Denken über seinen

Gegenstand in sich selbst findet. Denn es ist unmöglich, Raum und Zeit derart *a priori* zu construiren, dass dadurch ihre Anschauungen in einem denkenden Wesen, dem sie ursprünglich fehlen, erzeugt werden können. So sehr entziehen sich dieselben der Mittheilung, dass kein Mensch jemals durch Vergleichung wird beweisen können, sie seien in ihm dieselben wie in Anderen, so wenig als er die Identität seiner Empfindung des Rothen mit eines Andern Empfindung wird darthun können. Lassen wir uns nun durch diese Erwägung bestimmen, mit Kant Raum und Zeit schlechthin von dem Intelligibeln zu trennen und in das Reich einer vernunftlosen Sinnlichkeit zu verweisen, so ergiebt sich zweitens, dass wir ihnen dadurch jeglichen Vorrang vor den Sinnesempfindungen absprechen. Ob sie als Formen *a priori* im Gemüthe bereit liegen, oder ob sie uns in der Empfindung wie die sinnlichen Qualitäten aufgedrängt werden, die Vernunft hat kein Interesse daran; die sinnliche Welt bleibt auf diese Weise immer das Reich der Unvernunft. Was eine rein sinnliche Form mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu thun habe, da diese Begriffe vielmehr die Machtsphäre der Vernunft bezeichnen, — wie sie die Gewissheit der Mathematik begreiflich machen könne, ist schlechthin unerfindlich. Es bleibt nun nur der eine Ausweg, einen reinen, in der Metaphysik *a priori* zu entwickelnden Begriff von Raum und Zeit anzunehmen, der mit den Anschauungen derselben nicht einerlei ist, da er nichts Anschauliches enthält, der aber erstens *a posteriori* als in den Anschauungen wirklich enthalten und dieselben beherrschend nachgewiesen werden kann, und der zweitens sich selbst bestimmt, nicht als reiner Begriff, sondern als ein Anzuschauendes zu existiren. Durch diesen reinen Begriff würde sich auch erklären, wie ich trotz der Unmöglichkeit, meine Raumanschauung mit derjenigen eines Anderen zu vergleichen, gewiss sein kann, dass dasjenige, was ich in der Metaphysik und in der Mathematik begrifflich über den Raum erkenne, allgemeine Anerkennung finden muss. Es ist selbstverständlich, dass ich nicht beanspruchen kann, hiermit eine genügende Erklärung über Raum und Zeit gegeben zu haben. Ich glaube aber diese Erklärung soweit geführt zu haben, als es ausserhalb der Metaphysik möglich ist. Denn was nunmehr noch dunkel bleibt, weist unmittelbar auf das allgemeine Problem der Metaphysik hin, die Selbstbestimmung des Idealen zum Realen.

Es bleibt mir noch übrig, mich mit der Kantischen Lehre vom

Ding an sich auseinander zu setzen. Wenige Worte werden genügen, da die obigen Ausführungen diesem Gegenstande bereits sehr nahe getreten sind. Die Kritik der reinen Vernunft stellt das Sinnliche als Schein dar, das Begriffliche aber als den Schein dieses Scheines (vergl. S. 210), so dass jenem gewissermassen weniger Nicht-Wirklichkeit oder mehr Wirklichkeit beigelegt wird, als diesem (wie besonders rücksichtlich der Kategorien der Modalität zu Tage tritt). Uebereinstimmend damit habe ich mich über das Sinnliche oder das Reale erklärt. Dem Begrifflichen oder Idealen hingegen habe ich eine höhere Wirklichkeit zugeschrieben und dem absolut Idealen absolute Wirklichkeit. Dass diese Behauptung der Objectivität des absolut Idealen richtig ist, wenn ein solches im Bewusstsein aufgewiesen werden kann, ist unmittelbar klar. Denn das absolut Ideale ist das, was allen Dingen als möglichen Gegenständen des Denkens zukommt, alle Dinge aber sind mögliche Gegenstände des Denkens und auch das Ding an sich muss so gedacht werden, wenn ich ihm nicht anders im Widerspruche mit dem ersten Gedanken über dasselbe die Prädicate der Dingheit, des Seins, des Etwasseins absprechen will. Dass nun in der That ein absolut Ideales als Erkenntnissinhalt nachzuweisen ist, — dass mit andern Worten jene Prädicate der Dingheit, des Seins, des Etwas-seins sachliche Prädicate (wenn auch nicht Qualitäten) sind, halte ich durch die bisherigen Betrachtungen erwiesen.

Dass sich meiner Ansicht grosse Schwierigkeiten in den Weg stellen, verkenne ich nicht. Ist es nicht ein Widerspruch, dass ich einmal das Reale nicht bloss in seiner Einheit mit dem Idealen (das Reale als solches, welches das absolut Ideale ist), sondern auch in seiner Differenz von demselben (die concrete, in Einzelheit und Zufälligkeit sich ausbreitende Welt) für wirklich erkläre — denn es hat sich ja als zum Begriffe des Idealen gehörig ergeben, dass dasselbe sich dazu bestimmt, nur immanent dem Realen, als dessen regierende Form zu existiren —, und dass ich sodann das Reale in seiner Differenz vom Idealen für subjectiv erkläre, also die dem objectiv wirklichen Idealen nöthige Existenzweise zum subjectiven Schein herabsetze? Es ist aber nicht zu verkennen, dass dieser Widerspruch nur eine besondere Form des im Verhältnisse der Begriffe des Realen und des Idealen aufgedeckten Widerspruches ist. Ebenso wenig wie dieser kann er darum seine Lösung ausserhalb des Systemes der Metaphysik finden, aber auch ebenso wenig darf er für einen festen, unlösbaren gehalten werden.

Auch die Frage, wie man es anzufangen habe, das absolut Ideale und Wirkliche zu ergreifen, muss hier unerörtert bleiben, da nur die That selbst darüber Aufschluss geben kann. Es scheint mir aber nicht mehr zweifelhaft sein zu können, dass sich auf die Frage: was meine ich damit, wenn ich den Gegenstand meines Denkens als ein Seiendes und ein Etwas-seiendes, kurz wenn ich ihn als Gegenstand bezeichne? eine Antwort müsse finden lassen und dass sich der Gedankenprocess, in den diese Antwort etwa einführt, völlig müsse zu Ende bringen lassen.

So glaube ich denn, die im ersten Theile dieser Untersuchungen entwickelte Ansicht von der Metaphysik als eine Andeutung zu einer wirklichen Fortbildung der Kantischen Philosophie dargestellt und damit ihre historische Rechtfertigung begründet zu haben. Auch hoffe ich, gegen die eine der Hauptrichtungen, in welchen die Kantische Philosophie fortgebildet ist, gegen die Herbartische, das Nöthige beigebracht zu haben. Es bliebe mir somit noch übrig, mich mit der anderen Hauptrichtung, der durch die Namen: Fichte, Schelling, Hegel repräsentirten, auseinander zu setzen. Die vorstehenden Ausführungen wurden jedoch weniger durch den Wunsch veranlasst, meine Auffassung des Idealismus zu veröffentlichen, als durch denjenigen, den Idealismus überhaupt gegen den heut zu Tage sich so breit machenden Realismus, wenn ich mit diesem Namen die Behauptung der alleinigen Wirklichkeit des Sinnlichen, also die Negation der Wirklichkeit des Begriffes bezeichnen darf, mit den Mitteln zu vertreten, die ich als die entscheidendsten erkannt zu haben glaube. Somit scheint es mir angemessen, jene Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen des Idealismus zu unterlassen oder doch auf eine spätere Gelegenheit zu verschieben.

Die wissenschaftliche Begründung der musikalischen Intervalle durch Hauptmann und Helmholtz.

Von

Gustav Engel.

(Zweiter Artikel.)

Der entscheidende Begriff bei Helmholtz ist der der Schwebungen. Es sind dies schnelle Tonstösse, die man unter gewissen Umständen beim Zusammenklingen zweier Töne vernimmt, und die ihre Ursache in den Störungen haben, die zwei oder mehrere an einem Gegenstand auftretende Tonwellen auf einander üben. Wir

sind nicht gewohnt darnach zu fragen, wie es zugeht, dass, wenn z. B. eine Symphonie in einem Concertsaal vorgetragen wird, alle die verschiedenen zugleich erklingenden Töne sich in dem Luftraum des Saales mit einander vertragen und an jeder Stelle desselben getrennt, wie sie es ursprünglich waren, zum Ohr des Hörers gelangen. In der That aber ist diese Frage einer sehr sorgfältigen Prüfung werth, welche Helmholtz angestellt hat. Jeder Ton schreitet nach physikalischen Gesetzen nach allen Richtungen des Luftraumes hin gleichmässig fort. Nun erklingen aber viele Töne zusammen; die tiefen bringen lange, die hohen kurze Tonwellen hervor, die starken eine kräftige Zusammendrängung der Luftatome, die schwachen eine losere; sie theilen sich aber nicht etwa in den gemeinschaftlichen Luftraum des Concertsaales, sondern jede nimmt für sich den ganzen in Anspruch. Dies kann nun auf ähnliche Weise gedacht werden, wie wir es an einer Wasserfläche mit Augen sehen. Ueber das von Wellen bewegte Meer fährt ein Schiff dahin; dies trägt seine Wellen in die bereits wogende Wasserebene und bringt so ein Wellensystem hervor, welches das mathematisch genaue Product der von dem Winde und von dem Schiff hervorgebrachten Wellen ist. Jeder neue Gegenstand, der Wellen hervorzubringen im Stande ist, bringt sie in der That hervor, aber so, dass er sich mit den bereits vorhandenen Wellen zu einem Ganzen vereinigt. Derselbe Vorgang ist in dem Luftraum zu denken, in welchem also eine Symphonie eine Wellenbewegung hervorbringt, die das Gesammtresultat aller Tonwellen ist, welche die einzelnen Instrumente für sich hervorgebracht haben würden. An das Ohr des Hörers dringt mithin ein combinirtes Wellensystem, und es muss daher in dem Ohr eine Fähigkeit vorhanden sein, diese Combination wieder in ihre ursprünglichen Elemente aufzulösen. Es ist nun eine bekannte Erscheinung, dass Körper, die ihrer Structur nach einen Ton von bestimmter Höhe hervorzubringen vermögen, z. B. Saiten eines Claviers oder einer Violine, gespannte Membrane, Flaschen, Hohlkugeln, selbst der Luftraum des geöffneten Mundes, mit zu tönen anfangen, wenn der ihnen an Höhe gleiche Ton kräftig genug in ihrer Nähe erklingt, um auf sie wirken zu können. Um z. B. das a des Claviers zum Tönen zu bringen, braucht man nicht die entsprechende Claviertaste anzuschlagen; ein kräftiges Hineinsingen desselben Tons in das geöffnete Clavier genügt. Diese Erscheinung tritt aber nicht nur dann ein, wenn dieser Ton allein erklingt, sondern jeder beliebige Zusammenklang, d. h. aber das combinirte Wellensystem des Luftraumes, hat die

Kraft, Tonkörper, die mit einem der in ihm enthaltenen Töne übereinstimmen, in Schwingung zu versetzen. Wenn wir nun annehmen, dass sich im menschlichen Ohr Nervenfasern befinden, die nach ihrer Grösse und Form verschieden, sich gleichsam wie die Saiten eines Claviers verhalten, so dass jede ihre bestimmte Tonhöhe hat, so würde diese Erscheinung des Mitklingens es erklären, weshalb wir im Stande sind, die einzelnen Töne eines Zusammenklangs zu unterscheiden, indem sich für die ursprünglichen Elemente der Luftwellenbewegung in dem Ohr wieder die empfänglichen Träger in den nach Höhe und Tiefe verschieden gestimmten Nervenfasern finden, die nun die Aufgabe übernehmen, das ursprünglich Getrennte, in dem Luftraum sich zu einem Ganzen Verbindende wieder aufzulösen. Helmholtz glaubt dieses Organ in den Cortischen Fasern gefunden zu haben. — Bei der Combination der Tonwellen im Luftraum können aber gewisse Störungen vorkommen. Auch auf der Wasserfläche werden verschiedene Wellensysteme nicht immer eine Steigerung der Wellenbewegung hervorbringen. Denn wenn der Wellenberg des einen Systems mit dem des andern, oder wenn Thal mit Thal zusammentrifft, wird zwar die Erhöhung und Vertiefung gesteigert werden; trifft aber Berg auf Thal, so findet eine Schwächung, statt der Addition eine Subtraction statt. Aehnlich im Luftraum. Es ist sogar der Fall möglich, dass zwei Töne so zusammenklingen, dass sie sich vollständig aufheben und gar kein Gehöreindruck zu Stande kommt — dann nämlich, wenn sie gleich stark, gleich hoch sind und in einer bestimmten Weise nach einander einsetzen. Die vollständige Wellenbewegung eines Tons besteht nämlich in einem Hin- und Zurückschwingen. Man kann sich dies an einer geraden Linie veranschaulichen, über und unter der die Wellenbewegung stattfindet. Ist nun der zweite Ton gleich hoch, wie der erste, so hat seine Welle dieselbe Länge; ist er gleich stark, so hat sie dieselbe Ausweitung; tritt er endlich in dem Momente ein mit seiner aufsteigenden, vordringenden Bewegung, wo der erste die niedersteigende, zurückgehende beginnt, so werden Berg und Thal in dem gesammten weitern Tonverlauf sich vollständig aufheben; es kommt gar keine Tonerscheinung zu Stande. Der Fall dürfte selten beobachtet werden; künstlich hat ihn Helmholtz u. a. mit Orgelpfeifen dargestellt; um so häufiger lässt sich die verwandte Erscheinung beobachten, dass Berg und Thal so durcheinandergehen, dass sie bald eine Verstärkung, bald eine Schwächung des Tons hervorbringen, und dies ist eben die objective

Ursache der Schwebungen, die, wie ich vorhin sagte, das Entscheidende in der Helmholtz'schen Theorie sind. Wenn nämlich zwei Töne in ihrer Schwingungszahl nicht mit einander übereinstimmen, so wird bald Berg auf Berg oder Thal auf Thal, bald Berg auf Thal fallen, in letzterem Fall aber eine Verminderung der Schwingungs-Amplitude, d. h. der Tonstärke eintreten. Der höhere Ton macht kürzere Wellen, als der tiefere; macht z. B. der eine fünf, der andere drei Schwebungen in dem beliebigen Bruchtheil einer Secunde, so sind die fünf Wellen des ersten zusammengenommen eben so lang, als die drei des letzten zusammengenommen. Combinirt man die beiden Wellenbewegungen, von denen natürlich jede für sich eine schlechthin ebenmässige ist, so entsteht eine unebenmässige Gesammtwelle, weil Augenblicke eintreten, wo die beiden Töne in ihrer Tendenz gegen einander streiten, indem der eine die auf-, der andere die niedersteigende Bewegung macht. Während also jeder Ton für sich in gleichmässiger Stärke bleiben würde — denn von der Erhebung der Welle über die Linie oder Ebene hängt die Stärke ab — entsteht aus dem Zusammenklingen zweier Töne ein abwechselndes Stärker- und Schwächerwerden, das das Ohr in der That als Tonstoss vernimmt, indem das *crescendo* sich als Stoss, das *diminuendo* als eine Pause geltend macht. Dies sind die Schwebungen. Die Zahl dieser Schwebungen ist immer gleich der Differenz der Schwingungen. Also wenn zwei Töne von 60 und 70 Schwingungen in der Secunde zusammenklingen, so machen sie 10 Schwebungen in der Secunde. Ist die Zahl der Schwebungen klein, so dass man sie als Schwebungen noch deutlich unterscheiden kann, so ist ihr Eindruck auf das Gehör nach Helmholtz nicht gerade unangenehm, was er dadurch beweist, dass das Tremolo-Register an modernen Orgeln und Harmoniums durch Anwendung zweier gleichzeitig erklingenden Pfeifen, die nicht genau übereinstimmen und Schwebungen erzeugen, hervorgebracht wird. Wird sie grösser, so entsteht nach seiner Meinung das, was wir Dissonanz nennen. Der unangenehmste Eindruck, behauptet er, würde durch die Zahl von etwa 30—40 Schwebungen in der Secunde hervorgebracht. Je mehr die Zahl der Schwebungen zunimmt, desto mehr verliert sich — abgesehen von ihrer unmittelbaren Wahrnehmbarkeit als Schwebungen, die schon früher abnimmt — auch ihr unangenehmer Eindruck. Doch sind etwa 132 Schwebungen in der Secunde noch fühlbar. Das Unangenehme der Schwebungen aber besteht in dem intermittirenden Charakter des Tonreizes; ein schwe-

bender Klang wirkt auf das Ohr, wie flackerndes Licht auf das Auge, beunruhigend und verwirrend. Ist die Zahl der Schwebungen sehr klein, so dass man sie zählen kann, so ist der Eindruck minder störend, eben darum, weil die bewusste Wahrnehmung sich noch der Sache bemächtigt; ist sie allzugross, so hört schliesslich wiederum der beunruhigende Eindruck auf, nach demselben Gesetz, nach welchem eine glühende Kohle, sehr schnell im Kreise herumgeschwungen, sich für das Auge in einen continuirlichen feurigen Kreis verwandelt. Indem Helmholtz das Wesen aller Dissonanz hierauf zurückführt, führt er es auf das Materiellste, den schnellen Wechsel der Tonstärke zurück. Dieser aber wird zunächst durch die Differenzen der Schwingungszahlen und erst in vermittelter Weise, wie wir bald sehen werden, durch die musikalischen Verhältnisszahlen hervorgerufen.

Aus der eben entwickelten Theorie, so weit sie hier dargelegt, würden folgende Resultate sich ergeben. In der sogenannten grossen Octave (der tiefsten der Bassstimmen) vom C von 66 bis zum c von 132 Schwingungen fallen alle Intervalle, selbst die Octave, noch in das Bereich der wahrnehmbaren Schwebungen. Die Quinte bildet sogar die besonders gefährliche Zahl von 33 Schwebungen. Die Quinte klingt in dieser Lage noch sehr wohllautend, die Terz aber freilich nicht mehr — und dies Letztere, bisher unerklärt, spricht für Helmholtz. In der kleinen Octave bildet die Quinte cg noch 66 Schwebungen, die Terz sogar 33, diese Terz klingt aber bereits wohllautend. In der eingestrichenen Octave (264 bis 528) bildet die grosse Secunde c′d′ 33 Schwebungen, in der zweigestrichenen (528—1056) die kleine Secunde 35, in der dreigestrichenen dasselbe Intervall 70, in der viergestrichenen 140 Schwebungen. Zuzugeben ist, dass in den höhern Lagen die dissonanten Intervalle an Unannehmlichkeit verlieren, während in den tiefsten Octaven selbst die consonante Terz von Rauhigkeit nicht ganz freizusprechen ist; dennoch werden die dissonanten durch die hohe Lage, d. h. durch die grosse Anzahl der Schwebungen, noch nicht consonant, und umgekehrt die consonanten durch ihre geringe Schwingungsdifferenz nicht dissonant.

Helmholtz sucht diese Lücke durch eine Hypothese zu ergänzen. Im Ohre, d. h. also für unsere sinnliche Wahrnehmung, können nämlich Schwebungen nur entstehen, wenn eine und dieselbe Nervenfaser durch zwei nahe an einander liegende Töne zugleich in Schwingung versetzt wird. Dies ist möglich. Denn auch

in der äussern Welt gehört nicht eine unbedingte Uebereinstimmung des tonfähigen Körpers (einer gestimmten Saite z. B.) mit einem erklingenden Ton dazu, um jenen in Tonschwingungen zu versetzen; eine annähernd gleiche Tonhöhe genügt, nur dass die Resonanz in diesem Falle schwächer ausfällt. Nicht alle tonfähigen Körper verhalten sich in dieser Hinsicht gleich. Stimmgabeln z. B., die, einmal in Schwingung versetzt, lange nachtönen, verlangen eine genaue Uebereinstimmung; dagegen ist der Luftinhalt einer Resonanzröhre auch bei einem sich nur seiner Tonhöhe nähernden Ton leicht in Schwingungen zu bringen. Aus der Schwingungszahl der tiefen Töne und der in dieser Lage erreichbaren Deutlichkeit schneller Tonbewegungen, des Trillers z. B., der allerdings in den tiefern Bassoctaven, auch auf den tadellosesten Instrumenten ausgeführt, etwas verworren klingt, berechnet Helmholtz die muthmaassliche Dauer des Nachklingens für die Nervenfasern und daraus wieder ihre Erregbarkeit für nicht genau übereinstimmende Töne. Diese Erregbarkeit nimmt nach dem Verhältniss der Schwingungszahlen ab. Ich kann auf das Einzelne nicht eingehen, nur dies Eine will ich anführen, dass bei der Abweichung um einen halben Ton nach seiner Schätzung die Intensität des Mitschwingens der Nervenfaser sich auf $^1/_{10}$ reducirt. Nach einer ungefähren Berechnung kann man etwa 33 Corti'sche Nervenfasern innerhalb des Umfangs eines Halbtones annehmen. Der Vorgang des Mitschwingens im Ohr, d. h. der Tonempfindung, ist also etwa so zu denken. Wenn ein einzelner Ton erklingt, so wird nicht bloss die ihm entsprechende Nervenfaser in Mitschwingung versetzt, sondern zugleich alle ihm nach Höhe und Tiefe benachbarten, aber mit abnehmender Stärke, und nur durch das hervortretend starke Erklingen jener ersten genau übereinstimmenden Nervenfaser geschieht es, dass wir nur deren Ton bemerken und beachten. Erklingen aber zwei Schwebungen bildende Töne, so werden die mittleren Nervenfasern und unter ihnen wiederum die vorzugsweise in der Mitte liegende von beiden gemeinschaftlich afficirt, an ihnen und namentlich an der mittleren treten die Schwebungen auf; diese machen sich bemerkbar, sie sind es, welche die intermittirende Erregung und damit das Gefühl der Dissonanz hervorrufen. Da nun aber die Intensität des Mitschwingens nach dem Verhältniss der Schwingungszahlen abnimmt, so kann wohl der Halbton c''d'' mit seinen 35 Schwebungen als Dissonanz wirken, aber nicht die Quinte CG mit ihren 33 Schwebungen, denn der mittlere Ton E

oder Es klingt wegen der geometrischen Entfernung allzu schwach mit. Darum werden überhaupt alle Halbtöne und Ganztöne auch in höchster Lage, wo die Schwebungen sehr zahlreich werden, noch als Dissonanzen wirken, wenngleich, womit die musikalische Erfahrung übereinstimmt, minder fühlbar, als in tiefern, und die Consonanzen werden in tiefer Lage nicht so ruhig erklingen, als in höheren — weshalb der praktische Musiker auch enge Accordlagen in tiefen Octaven vermeidet — aber allein von der Zahl der Schwebungen, d. h. von der Differenz der Schwingungszahlen, hängt das Vorkommen der Dissonanz nicht ab, sondern es entsteht in zusammengesetzter Weise aus der Zahl der Schwebungen und der Verhältnisszahl der erklingenden Töne.

Die Schwebungen sind bemerkbar, und sie tragen zu dem unangenehmen Eindrucke dissonirender Töne wesentlich bei, das kann nicht geleugnet werden. Ob sie ihr alleiniges Wesen bilden, wollen wir noch unerörtert lassen. Für jetzt ist dies festzuhalten, dass sie immer nur bei kleineren Intervallen, bei Halb- oder Ganztönen, in tiefer Lage allenfalls bei Terzen erscheinen können. Nun ist allerdings nicht zu leugnen — und dies spricht für Helmholtz —, dass jede durch nahe liegende Töne hervorgebrachte Dissonanz die unangenehmste ist; selbst der Halbton macht, um eine oder mehrere Octaven auseinandergelegt, eine bei weitem weniger störende Wirkung. Aus dem Theil der Helmholtz'schen Theorie, den ich bis jetzt dargelegt habe, würde indess folgen, dass jeder Zusammenklang von Tönen, die um mehr als einen Halb- oder Ganzton auseinander liegen, seien es nun die sogenannten Consonanzen oder Dissonanzen oder endlich beliebig verstimmte Töne, gleich angenehm und unangenehm wirken müsste, weil sie weder dieselben Nervenfasern zu afficiren, noch Schwebungen zu bilden vermögen. Es erhellt also schon hieraus, dass wir uns erst im Vorhof der Helmholtz'schen Theorie befinden, wenn anders diese darauf Anspruch machen will, das Wesen der Musik zu erklären.

Der zweite Hauptbegriff, um den es sich handelt, ist der der Ober- oder Partialtöne, die man auch mitklingende Töne nennt — aber in anderm Sinne, als ich vorher vom Mitschwingen z. B. der Nervenfasern gesprochen habe. Es ist eine ziemlich allgemein bekannte Erscheinung, dass, wenn man einen tiefen Ton auf dem Clavier anschlägt, man nicht diesen allein hört, sondern eine Reihe höherer, die gleichsam in ihm als Theiltöne enthalten sind. Es sind dies nicht beliebige, sondern diejenigen, auf denen die oben

erwähnte Naturharmonie beruht. Sie bilden die Zahlenreihe 1, 2, 3, 4 u. s. w. bis 16 mitunter und darüber hinaus; besonders kräftig aber treten die ersten sechs hervor, die Octave, Duodecime, Doppeloctave, Terz und Quinte der Doppeloctave. Die dann folgende Septime ist in der Regel viel schwächer. Von hier an treten sich die mitklingenden Töne näher, der achte und neunte sind nur um einen Ganzton, der vierzehnte und funfzehnte sogar nur um einen Halbton von einander getrennt. Neuere Physiker haben diese Erscheinung weiter verfolgt, Helmholtz hat sie zu einem der wichtigsten Fundamente seiner musikalischen Theorie erhoben. — Ich erinnere an das oben über die Combination verschiedener Tonwellen im Luftraum Erwähnte. Nimmt man an, die ursprünglich erklingenden einzelnen Töne hätten die einfachste Form der Wellenbewegung, die sogenannte pendelartige, eine in gleichmässigen Bogen hin- und zurückschwingende, gebildet, so würden doch mehrere solche einzelne einfache Tonwellen von verschiedener Grösse und Ausweitung, d. h. von verschiedener Höhe und Stärke, im Luftraum sich mit einander combinirend, nicht wieder eine gleichmässige Welle, sondern eine unregelmässige, von eigenthümlicher Form, bilden. Dies erweist die mathematische Construction. Nun haben die Physiker von je her das Wesen der Klangfarbe, wodurch z. B. die Blech-Instrumente von den Holz- und Streich-Instrumenten und der menschlichen Stimme oder die Töne einer Trompete von denen eines Horns sich unterscheiden, nur in der Form der Welle finden können, weil eben ausser der Schnelligkeit der Schwingungen und der Amplitude derselben nichts anderes Räumliches übrig bleibt. So wie nun einerseits einfache, d. h. pendelartige, gleichmässige Wellen von verschiedener Grösse und Weite in ihrer Summirung eine unregelmässige Wellenform geben, so muss sich auch jede unregelmässige als ein Product mehrerer einfachen darstellen lassen. Bringt also irgend ein Instrument eine Tonwelle hervor, die nicht einfach und pendelartig ist, so muss diese Tonwelle als eine aus verschiedenen einfachen zusammengesetzte betrachtet werden können. Da nun aber ferner einfache Tonwellen wohl in Bezug auf Stärke und Höhe verschieden sein können, aber nicht in Bezug auf die Klangfarbe, indem sie in der Form der Welle einander schlechthin gleich sind, so lässt sich vermuthen, dass sie überhaupt farblos, indifferent klingen werden, und dass jeder Ton von bestimmtem Charakter eine concrete Wellenform besitzen, also sich in sich selbst schon als eine Tota-

lität von Tönen, als ein Grundton mit mitklingenden Obertönen erweisen, und dass eben darin und in nichts Anderem die Eigenthümlichkeit seiner Klangfarbe bestehen wird. So weit die Theorie. Um dieselbe auch erfahrungsmässig festzustellen, benutzte Helmholtz die bereits mehrfach erwähnte Erscheinung des Mitschwingens. Ein in eine Röhre eingeschlossener Luftraum ist ein tonfähiger Körper, dessen Tonhöhe von der Weite und Länge der Röhre und von der Grösse der nach Aussen führenden Oeffnung abhängt. Wird z. B. eine tönende Stimmgabel an die Mündung einer Röhre gebracht, deren Luftraum auf denselben Ton gestimmt ist, so klingt der Ton der Stimmgabel überraschend kräftiger, weil nun die Luft der Röhre mitzuschwingen beginnt. Ist die Uebereinstimmung weniger genau, so wird die Resonanz schwächer und hört endlich ganz auf. Jede nach Aussen hin trichterförmig sich öffnende Kugel verhält sich in derselben Weise. Kugeln dieser Art, deren Ton man kennt, und die zugleich auf der einen Seite in eine schmale Röhre auslaufen, vermittelst deren sie in das Ohr geschoben werden können, sind somit ein geeignetes Mittel, um einen erklingenden Ton stärker in das Ohr gelangen zu lassen. Solche Kugeln — sie haben von Helmholtz den Namen Resonatoren erhalten — lassen sich in beliebiger Grösse verfertigen; sie sind es, die es unzweifelhaft festgestellt haben, dass wir schlechthin einfache Töne fast niemals hören, sondern nur zusammengesetzte, und dass alle musikalischen Klänge mit einer mehr oder minder grossen Zahl von Obertönen, die aber durchaus in dem oben erwähnten arithmetischen Verhältniss stehen müssen, versehen sind. Bedenkt man, wie grosse Verschiedenheiten daraus entstehen, dass ein und derselbe Grundton bei einem Instrument nur etwa zwei oder drei Obertöne, bei einem andern sechzehn und darüber hat, dass das Verhältniss der Stärke, in dem die Obertöne zum Grundton und unter einander stehen, ein sehr verschiedenes sein kann, dass einigen Instrumenten, z. B. der Clarinette, die geradzahligen Partialtöne, der zweite, vierte, sechste u. s. w. fehlen, so sieht man die Möglichkeit, dass auch die grossen Mannigfaltigkeiten der Klangfarbe, das Qualitative des Klangs aus dem Quantitativen der Stärke und Höhe sich erklären lassen. Es kommt hinzu, dass die mit blossem Ohr erkennbaren Unterschiede des Klangs auch bei der Analyse durch die Resonatoren sich als verschiedenartige Zusammensetzungen erweisen. Töne z. B., die von Obertönen ganz frei sind — man bringt sie durch die Stimmgabeln

hervor, die mit einer Resonanzröhre in Verbindung stehen — klingen dumpf; je mehr Obertöne, desto heller bis zum Schmetternden der Trompete. Bei Klängen, die reich an Obertönen sind, bringen die höchsten derselben, die, wie ich schon sagte, bis auf einen Halbton, noch weiter hinauf bis zum Viertelton sich nähern, Schwebungen hervor, daher ihr beunruhigender, verletzender Klang, während solche, die nur wenige Obertöne haben, z. B. die Flöte, etwas Weiches, Mildes haben. Ist der Grundton zu schwach den Obertönen gegenüber, so hat der Ton etwas Dünnes, es fehlt die feste Basis; treten einzelne Obertöne aus der gesammten Reihe kräftiger hervor, so entsteht der Vocalklang. Ich kann auf das Specielle nicht näher eingehen; nur dies ist festzuhalten, dass jedes musikalische Instrument Obertöne hat, aber in verschiedener Stärke und Ausdehnung; die Resonatoren erweisen es, indem sie den ihnen identischen Ton verstärken; einmal darauf aufmerksam gemacht, vermag auch das unbewaffnete Ohr, wenn auch nicht alle, so doch die hervortretenderen Obertöne bei einiger Aufmerksamkeit zu erkennen. Ich füge noch hinzu, dass Helmholtz von der Analyse zur Synthese fortgeschritten ist, indem er einen Apparat erfunden hat, der aus einfachen Tönen zusammengesetzte, d. h. Klänge, ja selbst Vocale bildet.

Sehen wir nun, welche Schlüsse aus dieser Analyse der Klangfarbe für die Theorie der Musik, d. h. der Harmonie, sich ergeben. Nehmen wir, irgend ein Instrument gebe das c der kleinen Octave an, so sind darin als Partialtöne enthalten: das eingestrichene c und g, das zweigestrichene c, e, g und b, das dreigestrichene c, d, e u. s. f. Ein zweites Instrument, das das eine Octave höher liegende eingestrichene c angiebt, enthält als Partialtöne das zweigestrichene c, g, das dreigestrichene c, e, g, b, das eingestrichene c u. s. f. Hieraus folgt, dass die Octave überhaupt den Grundton nur in seinen Partialtönen verstärkt und diesen je nach seiner Klangfarbe einige höhere hinzufügt. Die Erscheinung, dass wir die Octave als blosse Verdoppelung und Verstärkung eines gegebenen Grundtones betrachten, wäre somit für alle Klänge, die überhaupt Obertöne enthalten, in vollkommener Weise erklärt. Nehmen wir nun aber, die Octave sei etwas verstimmt, das kleine und eingestrichene c stimmten nicht wie 132 und 264 sondern wie 132 und 260 oder 268, so wird das c' des zweiten Instrumentes mit seinen 260 oder 268 Schwingungen mit dem als erster höherer Ton in dem kleinen c enthaltenen c' acht Schwebungen bilden,

und diese werden Dissonanz hervorrufen. Der eigentliche Heerd der Dissonanz liegt also bei Tönen, die zu weit von einander entfernt sind, um für sich selbst Schwebungen bilden zu können, in den Obertönen. Das h der kleinen oder das *des* der eingestrichenen Octave — beide sind um einen Halbton von dem eingestrichenen c entfernt — machen, jenes $247\frac{1}{2}$, dieses $281\frac{3}{5}$ Schwingungen; auch hier würde also die Zahl der Schwebungen etwa 17 sein; man kann also sagen, dass alle möglichen Töne, die oberhalb oder unterhalb der Octave bis zum Halbton liegen, Dissonanz hervorrufen müssen, ja bis zum Ganzton von etwa 33 Schwebungen wird sich dieselbe erstrecken, nur in gemilderter Weise, weil die mittleren, an den Schwebungen theilnehmenden Nervenfasern bei der Entfernung eines Ganztones in weniger kräftiger Weise davon getroffen werden, als bei der eines Halbtons.

Dies ist das Princip. Aus der musikalischen Erfahrung muss ich bestätigend hinzufügen, dass, wenn es sich um sehr kleine Verstimmungen eines Intervalls handelt, die Schwebungen, die aus den Obertönen hervorgehen, allerdings das empfindlichste Mittel sind, um die Reinheit desselben zu prüfen.

Wie bei der Octave der zweite gegebene Grundton mit dem ersten Oberton des ersten Grundtons zusammentrifft, so bei der Quinte der zweite Oberton des zweiten Grundtons mit dem dritten Oberton des ersten Grundtons. Wir fügen dem kleinen c das kleine g hinzu. Jenes enthält die Töne: c, c', g', c'', e'', g'', b'', c''', u. s. f. Dieses die Töne g, g', d'', g'', h'', d''', f''', g''', u. s. f. Es erhellt, dass die Quinte nicht eine blosse Verstärkung und Erweiterung des Grundtones ist. Denn es schieben sich Töne hinein, die dem ersten Klang fremd sind: g, d'', h'', d''' u. s. w. Dies ist ein qualitativer Unterschied von der Octave. Einige der dadurch nahe zusammen treffenden Töne beider Klänge werden Schwebungen bilden, so der Ganzton d'', e'', und der Halbton b'', h''. Da indess die Obertöne mit zunehmender Höhe sehr an Stärke abnehmen und da d'' der dritte Oberton von g, e'' sogar der fünfte von c, h'', der fünfte von g, b'', der siebente von c ist, so fallen diese Schwebungen nach Helmholz nicht beträchtlich in das Gewicht. Bei einer Verstimmung der Quinte werden indess die Schwebungen auf den zweiten Partialton des einen und den dritten des andern fallen und in dieser Lage sehr empfindlich sein, obschon in geringerem Grade als bei der Octave. Die der Quinte benachbarten Töne sind daher als dissonirend anzusehen. Die Quinte aber

ist die vollkommenste Consonanz nach der Octave. Ihr zunächst steht die Quarte, wo der dritte und vierte Partialton der beiden Klänge zusammen treffen; dann folgt die grosse Sexte, deren Consonanz auf dem dritten und fünften, die grosse Terz, bei der sie auf dem vierten und fünften beruht; schlechter ist schon die kleine Terz mit dem fünften und sechsten, am schlechtesten die kleine Sext mit dem fünften und achten Partialton, die nach Helmholtz ihre Geltung als Consonanz mehr dem Umstand, dass sie Umkehrung der grossen Terz ist, als ihrem eigenen inneren Werth verdankt. Ja selbst die Naturseptime 4 : 7, wobei der vierte und siebente Partialton zusammenfallen (bei der kleinen Sext sind es der fünfte und achte, also höhere, unwesentlichere Töne), würde den Vorzug verdienen, wenn ihre Umkehrung 7 : 8 nicht ein ganz schechtes Intervall wäre.

Für diese Anordnung der Consonanzen spricht vom Standpunkt der musikalischen Erfahrung zunächst der Umstand, dass, wie ich schon anfangs bemerkte, Quinten und Octaven schon darum als die Hauptintervalle sich ergeben, weil aus ihrer Zusammenstimmung vermittelst der temperirten Stimmung unser ganzes modernes Tonsystem folgt; sodann ist auch unleugbar, dass wir gegen eine unreine Stimmung der Octaven und nächstdem der Quinten am empfindlichsten sind, weniger gegen die der Terzen und Sexten, die eben auch bei der temperirten Stimmung viel erheblicher von der mathematischen Reinheit abweichen, als die Quinten. Dagegen spricht aber der Umstand, dass wir im zweistimmigen Satz Terzen und Sexten wohlklingender finden, als blosse Quinten, die, wie ich schon vorher bemerkte, immer etwas Hartes und Leeres haben. Vielleicht ergiebt sich auch hiefür später eine, aus den Voraussetzungen Helmholtz's abzuleitende Erklärung. Ich erinnere aber daran, dass es gerade dies Verhältniss der Quint zur Terz war, worauf ich bei meiner Darstellung der Hauptmann'schen Theorie besondern Werth legen musste.

Ferner ist zu bemerken, dass sich bei Helmholtz wohl ein absoluter Unterschied zwischen der Octave und den übrigen Consonanzen, aber nicht einer zwischen diesen und den Dissonanzen findet. Denn die Quinte ist gewiss nur wohlklingender, als die Quarte u. s. f. Wenn bei guten musikalischen Klängen auch nach Helmholtz vorzugsweise nur die ersten sechs Partialtöne zu berücksichtigen sein mögen, da sie von da an schnell an Stärke abnehmen, so ist damit doch nichts bewiesen. Denn die Voraussetzung, dass sie eben des-

halb gut sind, ist eine unsichere, subjective. Man kann nicht den natürlichen Tonsinn der Instrumentenbauer zum musikalischen Gesetzgeber über Consonanz und Dissonanz machen. Der entscheidende Grund, weshalb die Consonanzen nicht allmählich in Dissonanzen übergehn, sondern sich scharf von ihnen trennen, ist daher auch nach Helmholtz selbst nicht in der Natur, sondern in der Kunst, im Geist zu suchen — es ist also doch auch nach ihm eine Kluft zwischen der Natur und dem künstlerischen Gesetz vorhanden.

Zusammenklänge von drei Tönen lassen sich dann bilden, wenn jeder derselben mit den beiden andern eine Consonanz bildet. Daraus ergeben sich der Dur- und Molldreiklang mit ihren Umkehrungen als die einzig möglichen consonanten Accorde, und zwar, wie bei Hauptmann, in der Weise, dass der Durdreiklang den höhern Wohlklang hat. Das Resultat ist also im Wesentlichen dasselbe. Doch ist folgender Unterschied hervorzuheben: bei Hauptmann ist der Dreiklang etwas organisch und nothwendig Zusammenhängendes, weil der Grundton für sich leere Einheit, der Grundton und Quint zusammengenommen ein unvermittelter Gegensatz ist und eben durch die Terz die concrete Einheit, das in sich begrifflich Fertige und Ganze geschaffen wird; bei Helmholtz ist der Dreiklang nur eine mechanische Vermehrung und Bereicherung des schon an sich wohlklingenden Zweiklangs, und es ist gewissermassen zufällig, dass wir uns mit der Vermehrung, die wir dem Dreiklang verdanken, begnügen müssen, indem jedes weiter hinzukommende Intervall eine Dissonanz hineinbringen würde.

Aus den Obertönen, haben wir gesehen, entwickelt Helmholtz die Grundgesetze der musikalischen Harmonik. Da wir nun ferner erfahren haben, dass die einzelnen Instrumente sich in Bezug auf die Obertöne je nach ihrer Klangfarbe sehr verschieden verhalten, so muss die Frage anfgeworfen werden, ob sich die musikalische Harmonik nicht je nach dem Charakter der Instrumente verschieden gestalten müsse. So ganz unberechtigt ist dieselbe nicht, denn in der That wird man viel vorsichtiger im Gebrauch der Dissonanzen sein müssen, wenn man für scharf klingende, reich mit Obertönen versehene Instrumente schreibt, als wenn man ein Musikstück von weichen Instrumenten aufführen lässt: da indess die meisten musikalisch gebräuchlichen Instrumente ziemlich reich an Obertönen sind, so würde für die praktische Musik nichts daraus folgen, was sich nicht durch den natürlichen Tonsinn erreichen liesse.

Viel wichtiger ist dagegen ein anderes damit zusammenhän-

gendes Bedenken. Also, so höre ich fragen, ist dieses ganze musikalische Gebäude, das Jahrhunderte aufgerichtet haben, wirklich nur von den Zufälligkeiten des empirischen Klangs abhängig und hat es gar keine innere wesenhafte Bedeutung? Mag immer unsere wirkliche Musik reich an Obertönen sein und eben dadurch, falls Schwebungen vermieden werden sollen, an mathematisch bestimmte Toncombinationen gebunden, wir können uns doch eine Musik denken, von Instrumenten vorgetragen, welche nur einfache Töne geben und frei von allen Obertönen sind; ja diese Musik kann nicht blos gedacht, sie kann auch ausgeführt werden, durch Stimmgabeln z. B., die mit Resonanzröhren in Verbindung gesetzt sind; und erst eine auf solche Musik begründete Theorie würde die wahrhaft theoretische Theorie sein, die von den Tönen selbst handelt, anstatt von dem, was in der erscheinenden Wirklichkeit, der empirischen Sinnlichkeit ihnen um- und anhängt.

Auch auf diese Frage ist Helmholtz die Antwort nicht ganz schuldig geblieben. Aber eine Erscheinung ist es freilich wiederum, die ihm den Schlüssel giebt; statt der Obertöne sind es die Combinationstöne. Combinationstöne sind ebenfalls, wie die Obertöne, begleitende Töne, aber mit dem Unterschied, dass sie nicht, wie jene, zu einem einzelnen Ton als der Inhalt seiner Klangfarbe, sondern zu zwei oder mehreren Tönen als das Product ihres Zusammenklingens, ihrer Combination sich gesellen. Sie sind nicht, wie jene, in höherem oder geringerem Grade und mitunter gar nicht vorhanden, sondern sie sind überall, wo zwei oder mehrere Töne zusammenklingen, da; aber sie sind bei den meisten Klangfarben von fast unhörbarer Schwäche, nur unter besonders günstigen Umständen, z. B. bei dem Harmonium oder wenn zwei kräftige Sopranstimmen im kleinen Raum und in hoher Lage Terzen singen, treten sie kräftig, mitunter mit empfindlicher Störung, hervor. Im Vergleich mit den Obertönen sind sie ihrer Schwäche wegen von geringerer praktischer Bedeutung für die Dissonanz; aber durch die Nothwendigkeit ihres Daseins, die nach Helmholtz von mathematischen Eigenthümlichkeiten in der Tonwellen-Erzeugung abhängt, sind sie auch für diejenigen Klangfarben von Bedeutung, die wenige oder gar keine Obertöne haben. Es giebt zwei Arten von Combinationstönen: Differenz- und Summationstöne. Erstere sind in ihrer Schwingungszahl der Differenz zweier zusammenklingender Töne, letztere der Summe gleich. Auch zwischen den Combinationstönen und den ursprünglich erklingenden Tönen

bilden sich neue Combinationstöne, die wiederum schwächer und als Combinationstöne zweiter, dritter, vierter Ordnung zu bezeichnen sind. Die Summationstöne, von Helmholtz zuerst entdeckt, sind wiederum bedeutend schwächer, als die Differenztöne; wir können sie daher aus unserer Betrachtung gänzlich fortlassen. Nimmt man an, zwei zusammenklingende Töne verhielten sich wie 1:2 (Octave, z. B. 100:200), so entsteht mit ihnen zugleich der Combinationston 1 oder 100, d. h. der tiefere Ton wird einfach durch die Combination verstärkt. Setzt man aber, der höhere sei verstimmt, er mache z. B. 195 statt 200 Schwingungen, so entsteht der Combinationston 95, der mit dem ursprünglichen von 100 Schwingungen 5 Schwebungen bildet. Eine unreine Octave wird also Schwebungen auch auf diese Weise hervorrufen. Die Quinte 2:3 bildet den Combinationston 1, d. h. die tiefere Octave des tieferen Tons. Nimmt man statt 200 : 300, 200 : 295, so entsteht zunächst der Combinationston 95, der wiederum mit 200 einen Combinationston zweiter Ordnung 105, mit 300 einen 305 bildet; 95 und 105, 200 und 205 geben aber Schwebungen. Aehnlich bei der Quart 3 : 4, welche, reingestimmt, die Combinationstöne 1 und 2 bildet, bei der grossen Terz 4 : 5, welche die Combinationstöne 1, 2, 3 erzeugt u. s. w. Bewiesen wird, dass die bekannten Consonanzen, unrein gestimmt, vermittelst der Combinationstöne Schwebungen erzeugen. Wegen der Schwäche derselben ist aber ihr Einfluss nicht so bedeutend, als bei den Obertönen. Helmholtz behauptet daher auch, dass sich bei solchen Instrumenten, die arm an Obertönen sind, z. B. den weiten gedeckten Orgelpfeifen, der Unterschied von Consonanz und Dissonanz auffällig verwischt; ich habe noch keine Gelegenheit gehabt, bestimmte Beobachtungen darüber zu machen; zuzugeben ist aber, dass harte Dissonanzen und ungenaue Intonationen bei weichen Klangfarben weit weniger unangenehm berühren, als bei scharfem, entschiedenem Klang. Was indess nicht durch die Combinationstöne bewiesen wird, ist die Dissonanz der Septime, die in der Naturharmonie, etwas abweichend von der musikalischen Stimmung, aber eigentlich wohlklingender, 4 : 7 beträgt. Nimmt man an, die Töne 4, 5, 6, 7, Grundton, grosse Terz, Quint oder Septime erklängen ohne Obertöne, so geben zunächst 4 : 5, 5 : 6 und 6 : 7 wegen zu grosser Entfernung (in mittlerer Tonlage wenigstens) keine Schwebungen; als Combinationstöne erscheinen aber, bei vollkommen reiner Stimmung, die Töne 1, 2, 3, d. h. die beiden

tieferen Octaven und eine Quinte. Hier würde nirgends Schwebung, nirgends Dissonanz sein. Vermittelst Stimmgabeln, die mit Resonanzröhren in Verbindung stehen, würde es nicht unmöglich sein, einen solchen Septimen-Accord frei von allen Obertönen darzustellen. Verlangt dann das musikalische Gefühl keine Auflösung des Septimen-Accordes, wie die Musiker sich ausdrücken, findet es sich dauernd darin befriedigt, wie heute im Dreiklang, nun so wäre das die glänzendste Bestätigung des Helmholtz'schen Systems. Ich muss es aber bezweifeln, dass diese Bestätigung erfolgen wird, da bekanntlich ein Musiker sich den Septimen-Accord auch nicht einmal vorstellen kann, ohne das Bedürfniss der Auflösung zu haben.

Helmholtz geht nun noch weiter und sucht zu zeigen, wie sich unter Voraussetzung des solchergestalt vorhandenen Naturnothwendigen, das sich aber nur auf den Wohlklang eines einzelnen Accordes, nie auf die Verbindung von Accorden bezieht, nach frei gewählten Stylprincipien die Kunst der Musik bilden musste. Er unterscheidet, der Geschichte derselben folgend, drei Stylprincipien, das melodische des Alterthums, das polyphone des Mittelalters, das harmonische der neuern Zeit und versucht so den Uebergang aus der Natur in das Reich des Geistes, aus der Physiologie in die Aesthetik. Ich kann ihm dahin für diesmal nicht folgen und wende mich zu einer kurzen Schlussbetrachtung.

Schon bei der Darstellung des Helmholtz'schen Systems habe ich auf eine Reihe von Punkten aufmerksam gemacht, die oft dafür, zum Theil aber auch dagegen sprachen. In letzterer Beziehung ist für die innere musikalische Erfahrung von besonderer Bedeutung das Verhältniss der Terz zur Quinte. Wir empfinden die Terz als den vermittelnden, gleichsam erlösenden Ton und lassen uns lieber einen Zweiklang von Terzen und Sexten, als von Quinten gefallen. Jede von einer tiefern Stimme begleitete Volksmelodie ist dafür beweisend. Dass Hauptmann diese Bedeutung der Terz erfasst hatte, mussten wir ihm als besonderes Verdienst anrechnen. Indess auch bei Helmholtz sind, wie ich schon oben andeutete, trotzdem dass bei ihm die Quint eine bessere Consonanz ist, als die Terz, Beziehungen aufzufinden, die unsere Vorliebe für Terzen und Sexten erklären können. Der Zusammenklang von Grundton und Quinte (2 : 3) oder von Grundton und Duodecime (1 : 3) erzeugt aus sich dort den Combinationston 1, hier den Combinationston 2, also immer nur eine Verstärkung des Grundtons in der Octave. Dagegen erzeugt die grosse Terz 4 : 5, die

Combinationstöne 1, 2, 3, die kleine Terz 5 : 6, die Combinationstöne 1, 2, 3, 4, die grosse Sept 3 : 5, die Combinationstöne 2, 1 und 4, die kleine Sept 5 : 8, die Combinationstöne 3, 2, 6, 1, 7, 4. Mit Terzen und Sexten bildet sich also vermittelst der Combinationstöne immer zugleich die Quint, sie repräsentiren also in der That, wenn auch noch so schwach, doch den ganzen Durdreiklang, was die Quint nicht vermag oder wenigstens erst in der weiten Lage von 1 : 6 ($2^1/_2$ Octaven) vermag. Dies gab auch Hauptmann als die wahre Ursache des bessern Zusammenklangs von Grundton und Terz an, dass die Terz der ideelle Vertreter des ganzen Dreiklangs sei; durch die Combinationstöne gewinnt diese Idealität sogar einen realen Boden, und es ist auffallend, dass Helmholtz selbst diesen Gesichtspunkt nicht hervorgehoben hat.

Nach dieser Seite hin möchte sich also die musikalische Erfahrung vielleicht mit Helmholtz verständigen können. Dagegen bleibt es immer bedenklich, dass die eigentlich entscheidenden Beweise der Gültigkeit unserer harmonischen Gesetze nur für Instrumente, welche Obertöne erzeugen, zu führen sind, da, wie wir sehen, die Combinationstöne einen Septimen-Accord zulassen würden. Auch in Bezug auf die an den Obertönen sich bildenden Schwebungen ist nicht zu übersehen, dass es sich immer nur um ein Mehr oder Weniger handelt: die wahrnehmbaren Schwebungen sollen Dissonanz bilden, während die schwächeren unberücksichtigt bleiben. So wird das theoretische Bedürfniss, das ein an sich Wahres und einen bestimmten Gegensatz von Consonanz und Dissonanz verlangt, doch nicht befriedigt, und es ist der Versuch nicht aufzugeben, das Wesen der Musik tiefer zu fassen, als es durch Helmholtz geschehen.

Es scheint mir nun, dass der Hauptmann'sche Beweis, wenn er eine geeignete Umbildung erführe, doch auch Helmholtz gegenüber Beachtung verdiente.

Nehmen wir, ein Ton machte 100, ein zweiter 200 Schwingungen in der Secunde, so fallen genau zwei Schwingungen des zweiten auf eine des ersten; es ist ein Verhältniss der absoluten Unterordnung, wie sich Achtelnoten zu Viertelnoten verhalten. Käme nun noch ein dritter Ton von 300 Schwingungen hinzu, so würde dieser zwar dem ersten, aber nicht mehr dem zweiten Ton sich unterordnen; dagegen Töne von 400, 800, 1600 Schwingungen, d. h. alle höheren Octaven des ersten Tones würden gegenseitig zu einander in dem Verhältniss der Unterordnung

stehen. Wenn wir die Octave als eine Verdoppelung und Verstärkung, als eine höhere Potenz gleichsam des Grundtons empfinden, so weiss ich nicht, wie diese Empfindung genauer begründet werden könnte, als eben durch jenes Verhältniss der Unterordnung. Wir verlangen aber nicht blos leere Einheit, sondern einen Gegensatz. Der nächste und eben darum auch der einzige vernünftige Gegensatz findet sich in dem Quintenverhältniss. Jeder andere beliebige Ton ausser den Octaven bildet zwar auch einen Gegensatz zu dem Anfangston, aber einen complicirten, vermittelten; in dem vernünftigen Fortschritt ist das zunächst Liegende zuerst zu ergreifen, und dies ist eben das Verhältniss 2 : 3, die Quinte. Hier fallen drei Schwingungen des einen Tons auf zwei des andern, es ist also eine Durchkreuzung, ein Verhältniss, wie Achteltriolen zu einfachen Achtelnoten. Nachdem nun der Gegensatz erzeugt ist, kommt es aber nicht darauf an, neue Gegensätze hervorzurufen, sondern zunächst den ersten zu vermitteln. Dies geschieht eben durch Einschiebung eines mittlern Tons; die natürliche Mitte aber zwischen den Tönen 2 und 3 oder 4 und 6 ist der Ton 5, die grosse Terz. Für sich betrachtet, d. h. ohne Rücksicht auf die vorangegangene Quint, bildet auch diese einen Gegensatz zu dem Grundton; in dem natürlichen Fortschritt kann sie aber nicht der Quint vorangehen, und auf sie bezogen, ist sie nicht nur eine Erweiterung des Gegensatzes, der sich gegen die Einheit des Grundtons bildet, sondern sie ist das Mittlere, das die Gegensätze auseinander hält und zusammenschliesst. Oder: wenn die Quint, als das erste Intervall des Gegensatzes sich zu dem Grundton negativ verhält, so hat die hinzutretende Terz nicht blos ein Verhältniss zu dem Grundton, sondern auch zu der Quint; sie ist die Negation beider Töne. Da aber Grundton und Quint in einer Beziehung, und zwar in der des Streites, zu einander stehen, so ist die Terz, als die Negation beider Töne, eben die Negation dieser Beziehung, d. h. Negation der Negation, also die wiederhergestellte concrete Einheit. Aeusserlich betrachtet, wird der Streit der Tonschwingungen vermehrt und erweitert; aber innerlich ist in dieser dreifachen Verbindung verschiedener Schwingungszahlen die Negation der Negation enthalten, und so eben empfindet das Ohr das Verhältniss von Grundton, Quint und Terz.

Es macht diese Auffassung, wie schon oben angedeutet wurde, den Dreiklang zu etwas organisch Ganzem, während er bei Helmholtz nur eine mechanische Zusammensetzung bleibt, die nur zu-

fällig, nicht wegen ihrer innern Totalität, das Letzte ist, wobei wir uns beruhigen müssen, wie denn z. B., wie bereits erwähnt wurde, ein von Obertönen freier und rein gestimmter Septimen-Accord eine noch höhere Potenz des consonanten Zusammenklangs sein würde. Wenn ferner die Auffassung der Schwingungsverhältnisse, des Octavenverhältnisses als einer absoluten Unterordnung, des Quintverhältnisses als des ursprünglichsten Gegensatzes, des Terzverhältnisses als der ursprünglichsten Vermittelung eine richtige ist, so wird uns das nicht irre machen, dass die sinnliche Wahrnehmung davon nichts weiss; denn sie wird doch den Effect spüren, wie sie in der Regel auch von den Schwebungen nichts weiss und dennoch den Effect spürt. Auch Helmholtz schreibt dem Ohr die Fähigkeit zu, die Zahl von 132 Schwebungen in der Secunde noch als Dissonanz zu empfinden, wobei es sich doch auch nicht um eine bewusste Wahrnehmung, sondern um die Empfindung einer Wirkung, die sich aus unwahrnehmbaren Momenten zusammensetzt, handelt. In ähnlicher Weise wird sich z. B. bei dem Octavenverhältniss der Effect der Unterordnung geltend machen, auch ohne dass wir die Fähigkeit haben, den einzelnen Schwingungen zu folgen. Diese Gesetze der Harmonie, die nun gelten für die Töne an sich — ohne alle Beziehung auf Ober- und Combinationstöne — finden sodann, in die empirische Wirklichkeit eintretend, eine Welt von Klängen vor, die eben nicht reine Töne, sondern in sehr verschiedener Weise mit Ober- und Combinationstönen vermischt sind. Sind die Obertöne nicht allzu vorwiegend an Stärke und Zahl, so helfen sie dazu mit, den Eindruck der Consonanz und Dissonanz zu schärfen, sinnlich eindringlicher zu machen; nur bei solchen Klangfarben, die allzureich an Obertönen sind, kann auch das Consonante dissonant werden. Diese Klänge werden also keine oder nur eine beschränkte Anwendung in der Musik gestatten. Ueberhaupt aber müssen die Gesetze der Harmonie, namentlich ihre Freiheiten je nach Tonlage und Klangfarbe modificirt werden. In dieser Weise, glaube ich, wird die musikalische Aesthetik eine Verschmelzung des von Hauptmann und Helmholtz Gelehrten erstreben müssen, dem Ersteren in der logischen Begründung folgend, dem Letztern in Allem, was sich auf die empirische Anwendung bezieht. Beiden aber wird sie es verdanken, dass sie tiefer in den Kern der musikalischen Gestaltung einzudringen vermag, als es bis dahin der Fall war, und so gebührt ihnen das Verdienst, für diese Wissenschaft ganz neue Gesichtspunkte eröffnet und neue Grundlagen gewonnen zu haben.

Zwei Schriften über die Freiheit des Willens.

1. **Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit.** Eine Untersuchung von Moritz Wilhelm Drobisch. Leipzig, Leopold Voss, 1867.

2. **Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens.** Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniss von Dr. Otto Liebmann. Stuttgart, Carl Schober, 1866.

Von
J. Bergmann.

Unter den wenigen philosophischen Gegenständen, welche in unseren Tagen noch ein allgemeines Interesse finden, steht das Problem der Willensfreiheit oben an. Einerseits ist dasselbe von hervorragend praktischer Bedeutung und das Praktische pflegt in einem Zeitalter ermatteten philosophischen Strebens einseitig bevorzugt zu werden; andererseits übt es in den verschiedensten Stimmungen einen gewissen Reiz aus, sich als Glied des allgemeinen Weltlaufes zu betrachten, und abzuwägen, ob man sich mehr als rüstigen Schwimmer oder als fortgeschobene träge Masse im Strome der Ereignisse denken will. Auch bietet das Thema dem Dilettanten manche leicht zugängliche Punkte, zumal seit Schopenhauer's Behandlung desselben in's grössere Publikum gedrungen ist. Aber auch in Kreisen, wo die Philosophie noch mit ernster hingebender Liebe und Treue gepflegt wird, wo es nicht die neugierige Betrachtung eines Bruchstückes, sondern die Erforschung der Wahrheit in ihrer organischen Totalität gilt, hat die Frage der Willensfreiheit eine besondere Wichtigkeit erlangt. Seit eine besonnene Erwägung der Thatsachen des Bewusstseins die Unmöglichkeit ihrer Erklärung aus dem Principe der mechanischen Causalität erkannt hat, seitdem ferner der Gedanke des *liberum arbitrium indifferentiae*, der den Kern des menschlichen Handelns völlig dem Causalitätsgesetze entzieht, in seiner ganzen Haltlosigkeit aufgedeckt ist, seitdem endlich mit der Kantischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung auch die Annahme der transscendentalen Freiheit (nach Schopenhauer's Ausdruck) allen Boden verloren hat, ist der Begriff der innern Causalität ein unentbehrlicher geworden. Unter Freiheit darf nicht mehr eine dem Causalitätsgesetze widersprechende Form des Geschehens, nicht mehr ein Gegensatz gegen Nothwendigkeit im Allgemeinen verstanden werden; Freiheit ist eine besondere Form der Causalität, und zwar eine höhere, welche dem in ihr sich bewegenden Dasein einen höheren Werth giebt,

eine Form der Causalität, welche nicht wie ein fremder Zwang über den Dingen liegt, wie ein Netz, darin sie gefangen sind und das sie vergebens zu durchbrechen streben, sondern welche die eigene Form der Dinge selbst ist, darin sie ihr Wesen entwickeln und zur adäquaten Erscheinung bringen können. Damit wird aber ein Begriff in die Weltauffassung eingeführt, der sich auf die enge Sphäre, für die er zuerst herbeigeholt wurde, auf die menschlichen Handlungen, nicht mehr einschränken lässt, sondern auch für die Naturbetrachtung einen neuen höheren Gesichtspunkt eröffnet. Oder wäre es möglich, nachdem einmal der Begriff der inneren Causalität als für das Reich des Geistes unentbehrlich, wenn auch noch so dunkel, wenn auch noch so unvollkommen gedacht ist, blind zu sein gegen den Anspruch, mit welchem jedes Thier, jede Pflanze vor unser Auge tritt? Wäre es dem Schüler Kant's möglich, nachdem er über dessen Begriff der transscendentalen Freiheit zu demjenigen der immanenten fortgeschritten ist, nun noch in der Dialektik der Kritik der Urtheilskraft stecken zu bleiben und die Herrschaft der mechanischen Causalität über den Organismus festhaltend, die Manifestation des inneren Zweckes als unerklärlich anzustaunen? Dann gehe der Philosoph beim Ungelehrten in die Schule oder bei sich selbst, wie er sich in unbefangener Betrachtung giebt; denn so versteht er es, wie sich bereits im Schoosse der Natur ein Ethisches ankündigt, so erkennt er bereits in dem Wachsthum der Pflanze das stille Wirken der Freiheit. Redet er doch von Krankheit und Gesundheit der Organismen; was aber thut er alsdann anderes, als an die Erscheinung ihren Begriff als Massstab legen, als sie mit dem vergleichen, was sie sein soll, als die Macht ihres Wesens im Kampfe mit den äusseren Umständen, durch die und gegen die es sich zu entfalten strebt, beurtheilen?

Die beiden Schriften über die Willensfreiheit, mit denen ich den Leser bekannt zu machen beabsichtige, lassen diese Tragweite ihres Gegenstandes nicht erkennen. Sie stützen sich beide auf den Begriff der inneren Causalität, ohne denselben weiter zu erörtern und seine Fähigkeit zu allgemeinerer Anwendung zu untersuchen. Nur in Beziehung auf den Willen kann nach ihnen von Freiheit die Rede sein, so dass dieselbe gänzlich unvermittelt der Unfreiheit des willenlosen Geschehens entgegentritt, und selbst in dieser Sphäre findet noch eine bedeutende Einschränkung statt. Frei ist nämlich nach ihnen der Wille nur, wenn er durch die

sittliche Einsicht bestimmt wird; und die Möglichkeit dieser Bestimmung des Willens durch die sittliche Einsicht darzuthun, haben sie sich zum Ziele gesetzt. Inwiefern nun diese Art der Willensbestimmung innere Causalität ist, und als solche von der äusseren oder mechanischen principiell verschieden gedacht werden kann, bleibt dunkel, es müsste denn gemeint sein, dass diese Bestimmung im Innern der Seele vor sich ginge, was freilich bei der Bestimmung durch Motive, welche als Unfreiheit charakterisirt wird, auch der Fall ist. Es steht natürlich frei, den Namen Freiheit auf die enge Sphäre der durch die sittliche Einsicht geleiteten Handlungen einzuschränken, und vielleicht empfiehlt sich dieser Gebrauch des Wortes; es steht alsdann aber nicht mehr frei, den Begriff der inneren Causalität mit demjenigen der Freiheit zu identificiren, wie es die in Rede stehenden Schriften zwar nicht ausdrücklich aber doch dem Geiste nach thun.

Eine eingehendere Betrachtung des Zusammenhanges, in welchem die Frage der Willensfreiheit mit der gesammten Weltauffassung steht, wäre gerade in diesen beiden Schriften erwünscht gewesen. Von Seiten des Herrn Liebmann, dessen erste Leistung die „kritische Abhandlung“ über „Kant und die Epigonen“, kürzlich eine so rühmende Anerkennung fand (von Seiten des Herrn von Reichlin Meldegg in der Zeitschrift für Philosophie etc.) hätte eine weitere Entwickelung und Erläuterung der Grundgedanken seiner Philosophie, wie sie sich an das gewählte Thema vortrefflich hätte anschliessen lassen, ohne Zweifel grosses Interesse erweckt. Drobisch, der bewährte Forscher, würde sich grossen Dank erworben haben, wenn er diese Gelegenheit benutzt hätte, als Vertreter der Herbart'schen Philosophie den Begriffen der inneren Causalität, der Entwickelung, der inneren Bildung, ihre Stellung im System deutlicher anzuweisen, als dies bis jetzt geschehen ist. Hat sich jedoch der Leser einmal in die gewaltsame Einschränkung des Gedankenkreises und die daraus hervorgehende einseitige Auffassung des Gegenstandes gefunden, so wird er in beiden Schriften des Trefflichen Mancherlei finden, sowohl in Bezug auf den Inhalt als auf die Form. In beiden Schriften wird einer edlen, sittlichen Gesinnung Ausdruck gegeben und in scharfsinniger Weise die Freiheit des Willens, als der Boden dieser Gesinnung, verfochten. In beiden finden wir noch eine besondere, höchst dankenswerthe Gabe, bei Drobisch eine Abhandlung über das Verhältniss zwischen den Ergebnissen der moralischen Statistik und der menschlichen

Willensfreiheit, bei Liebmann eine eingehende Kritik der Schopenhauer'schen Theorie über die Willensfreiheit.

Ich werde nun zunächst den Gedankengang beider Schriften in der Hauptfrage kurz anzugeben suchen, und zwar mit derjenigen von Drobisch beginnen.

Der Begriff der Freiheit hat in der weitesten Bedeutung einen bloss negativen Sinn; er bedeutet das „Nichtvorhandensein irgend welcher Beschränkung, Begrenzung, Gebundenheit, Hemmung, irgend eines Zwanges hinsichtlich der Beschaffenheit oder des Zustandes dessen, dem es beigelegt wird.“ „Werth kommt dieser Freiheit nur da zu, wo Beschränkung und Zwang als eine Störung der Eigenthümlichkeit dessen, dem sie auferlegt sind, anzusehen ist. Sofern nun der Mensch strebt, seine Gedanken durch Handlungen zu verwirklichen, ist sein Handeln frei, wenn jenes Streben nicht durch äussere Hindernisse gehemmt wird. Da nun dieses innerliche Streben sein Wollen heisst, so sagt der Mensch: ich bin frei, wenn ich thun kann, was ich will.“ Aber diese Freiheit ist nur eine äussere. Wäre nun dieses Streben des Wünschens etc. immer sich selbst gleich, wie etwa die geradlinige und gleichförmige Bewegung eines Punktes, so käme keine anderweitige Freiheit in Frage; es gäbe nur diesen gleichmässigen, ungehemmten Abfluss des inneren Strebens, und in ihm bestände die eigenthümliche Natur des Geistes. Da sich aber die Richtungen und Energien unseres Begehrens und Wollens unaufhörlich ändern, so müssen für jeden Wechsel Ursachen vorausgesetzt werden. Damit gewinnt die Frage nach der Freiheit eine andere Bedeutung. Die Mechanik nämlich lässt in der Körperwelt nur äussere Ursachen zu. Auch unsere Seele wird unaufhörlich von aussen her erregt. „Ob aber auch unser Wollen von aussen her seine Richtungen und Stärkegrade empfängt, das ist die weitere Frage, die, wenn sie bejahend beantwortet werden muss, alle Freiheit des Willens in das Reich der Illusionen verweist.“ Gegenüber dem Causalitätsgesetze einerseits, der Freiheit des Willens andererseits, bleibt nur die Annahme innerer Ursachen übrig. Dieser Gedanke erhält zunächst die Fassung, dass der Wille sich selbst zum Wollen bestimme. Allein schon durch Locke, später insbesondere durch Herbart und Schopenhauer, ist dieses Auskunftsmittel widerlegt.

Es scheint aber, dass die Thatsache der Willkür, d. i. die Wahl des Willens zwischen verschiedenen oder sogar entgegenge-

setzten, sich ihm darbietenden Arten zu wollen, oder auch zwischen Wollen und Nichtwollen überhaupt, entweder die Annahme der Selbstbestimmung des Willens rechtfertige oder die gänzliche Ursachlosigkeit im Wechsel seiner Richtungen verbürge. „Die Willkür sagt jedoch nicht: ich kann wollen, was ich will; sondern: ich kann wollen, was mir beliebt. In diesem Belieben giebt sich aber unzweifelhaft eine Abhängigkeit des Wollens von Anderem kund, was nicht mehr Wollen ist. Die Willkür schüttelt zwar jede Gebundenheit an eine feste Regel oder Gesetz ab, jede Abhängigkeit von vernünftigen Gründen, von überwiegendem Werth oder Unwerth der Objecte der Wahl; aber sie folgt entweder den Eingebungen der subjectiven Lust und Laune des Augenblickes und ist dann vom zufälligen Zusammentreffen bedingender Umstände abhängig, oder sie wählt selbst das, was ihr weder objectiven Werth zu besitzen scheint, noch subjectiv materiell angenehm ist, — blos um zu zeigen, dass ihr Wille an nichts gebunden sei. Aber gerade dann wird der Wille durch diesen Beweggrund bestimmt." „Es giebt also keinen sich selbst genugsamen, von allen ausser ihm liegenden Bedingungen unabhängigen und abgelösten, es giebt keinen absolut freien Willen." Was die Selbstbestimmung des Willens anbetrifft, so könnte man einwerfen, dass sie zwar unbegreiflich sei, dass wir also hier an der Grenze unseres Erkennens stehen, dass sie aber eine nothwendige Voraussetzung unmittelbar gegebener Thatsachen des Bewusstseins sei. Diess ist der Gedanke Kant's. Mit Recht behauptet Kant, dass das Sollen als ein sittliches Gesetz nur dann gelten könne, wenn es von unserem eignen Willen ausgeht, dass mithin die sittliche Gesetzgebung autonomisch sei. Aber der blosse nackte Wille ist nicht zum Gesetzgeber geeignet; er kann nur die Form des Gebotes geben, den Inhalt kann nur die sittliche Einsicht dictiren, „und die geforderte Autonomie kann demnach nur darin bestehen, dass unsere eigne Einsicht das, was werth ist zu geschehen, erkenne, und unser eigner Wille diesem Erkannten Gesetzeskraft ertheile." Diese Unterordnung des Wollens unter die Einsicht ist immer noch Freiheit, nämlich sittliche Freiheit zu nenne. „Man hat sich nicht zu scheuen, einzuräumen, dass dieser Freiheitsbegriff auch als Determinismus bezeichnet werden kann; aber es ist innerer Determinismus, nicht äusserer, der freilich jede persönliche Selbstbestimmung ausschliesst."

Diese Freiheit ist ein Postulat, ist Bedingung der Möglichkeit

des sittlichen Wollens. Bestimmt nun in Wirklichkeit die sittliche Einsicht und die Einsicht überhaupt den Willen, oder kann sie es wenigstens unter gewissen Bedingungen, und ist dieses Verhältniss begreiflicher als die Selbstbestimmung des Willens?

Diese Frage zu entscheiden, stellen wir uns auf den Boden der gemeinen Erfahrung. Der Mensch hat die Fähigkeit, bevor er sich wirklich wollend zum Handeln entschliesst, zu überlegen. Dabei übt er eine Selbstbeherrschung aus. Er hält sein Wünschen und Begehren so lange zurück, bis sich das Resultat dieser Werthbeurtheilung ergeben hat. Durch diese Freiheit der Intelligenz des Menschen ist aber noch lange nicht dargethan, dass sein Wollen unter allen Umständen durch die aus reifer Ueberlegung gewonnene Einsicht des Besseren bestimmt werden könne, oder wohl gar müsse. Der Wille kann sich noch immer für oder wider das Resultat der Ueberlegung wollend entscheiden. Die Wahl zwischen dem Ergebniss der Ueberlegung und dem bis jetzt zurückgedrängten Begehren ist aber determinirt, theils durch den persönlichen Charakter des Menschen, theils durch die sein Begehren erweckenden äusseren Umstände. Der Charakter ist bestimmt durch die prävalirenden Dispositionen zum Wollen und Handeln — einerseits die natürlichen Triebfedern, andererseits die vernünftige Einsicht; er kann dabei eben so gut fest als schwankend sein. Es ist nicht nöthig, dass der Mensch stets seiner prävalirenden Disposition folge, denn äussere Bedingungen können eine schwächere Disposition zur Geltung bringen. Die zur Wirksamkeit gelangte Disposition wird zum Motiv des Handelns. Somit hängt es theils von constanten Bedingungen, nämlich dem persönlichen Charakter, theils von variablen, nämlich von den Erlebnissen in dem Weltlauf und seinen Verschlingungen ab, welche von den vorhandenen Dispositionen in jedem gegebenen Falle zum Motiv des Handelns wird. Der Charakter ist nicht schlechthin unveränderlich, sondern der Umbildung fähig. In welchem Sinne dies geschieht, hängt davon ab, ob das sittliche Wollen über das unsittliche Begehren allmählig dauernd die Oberhand gewinnt, oder ihm unterliegt. Und dieses ist wieder bedingt theils durch das angeborene und individuelle Naturell, theils durch die Einflüsse der Erziehung etc., theils durch das eigene Wollen, das als Folge der Reue entsteht und als guter Vorsatz hervortritt. Hat nun der Mensch einmal den Werth des Guten erkannt, so entsteht ihm die Aufgabe, demselben die gebührende Herrschaft zu sichern,

und diese Aufgabe wird er durch gewissenhaftes Streben nach einem sittlich edlen und festen Charakter wenigstens annähernd lösen. Durch diesen wird der Mensch sittlich frei, welche Freiheit jedoch keine Freiheit des Willens, da sie vielmehr denselben bindet, sondern persönliche Freiheit ist.

„Besteht nun die sittliche Freiheit in der für alle Fälle gesicherten Herrschaft der sittlichen Einsicht über all unser Wollen, so kann sich kein Mensch jemals rühmen, schon sittlich frei zu sein; denn er weiss nicht zum voraus, ob sein sittliches Wollen, wie es nun eben ist, jeder Gefahr der Verleitung zum Unsittlichen gewachsen sein wird. Aber jeder Mensch kann, indem er sein sittliches Wollen fortwährend erneuert und verstärkt, redlich streben, sittlich frei zu werden und sich dem idealen Ziele, es zu sein, immer mehr annähern. Er hat darin die höchste Aufgabe seines Lebens zu erkennen. Die sittliche Freiheit ist zwar keine vollendet vorhandene Thatsache, wohl aber eine Idee, zu deren Realisirung nicht nur der einzelne Mensch, sondern die ganze menschliche Gesellschaft berufen ist.“ —

Auf die trefflichen Gedanken des Verfassers über die „moralische Solidarität“ der Gesellschaft, auf seine vorzüglichen Bemerkungen über die Erziehung des Menschen wie der Menschheit hier einzugehen, würde zu weit führen. Auch kommt es mir wie ein Unrecht gegen so schön gedachte und durchdachte Ausführungen vor, den wesentlichsten Inhalt in einige Sätze zusammenzwängen zu wollen. —

Auch Liebmann setzt die Freiheit in die Bestimmung des Willens durch die sittliche Einsicht. Was das Endresultat seiner Untersuchung anbetrifft, so weicht es, um dies der Vergleichung halber gleich vorweg zu nehmen, von den in der zuletzt angeführten Stelle aus der Schrift Drobisch' enthaltenen Ansichten in zwei Punkten ab, und nicht zu seinem Vortheile, wie mich dünkt. Liebmann scheint den Menschen zu wenig als Glied der Gesellschaft zu betrachten, und die sittliche Anlage und ihre Verwirklichung zu sehr zu einer Sache des in sich abgeschlossenen Individuums zu machen. Damit in Uebereinstimmung schreibt er sodann dem Individuum eine weit stolzere Kraft zu, als Drobisch es thut. „Es wird, meint er, bei dem, der redlich gekämpft hat, eine Stunde anbrechen, in welcher er zu sich sagt: Jetzt kann mich nichts mehr meinen Maximen, mir selbst, untreu machen.

In dieser Stunde wird ihm ein Verständniss aufgehen, wie die Sonne, wenn der Heerrauch sich theilt, — ein individuelles: Es wird ihm auf einmal klar sein, was der Dichter will mit seinem stolzen, jubelnden Triumphrufe:

> Der Mensch ist frei geboren, ist frei!
> Und wär' er in Ketten geboren!

Er wird es wissen und wird einstimmen dürfen."

Nachdem der Verfasser die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins klar geordnet und durch umsichtige Begriffsbestimmungen fixirt vorgeführt hat, handelt er, um zu ihrem Erklärungsgrunde zu gelangen, zunächst von der Freiheit des Willens im Sinne der gewöhnlichen Meinung. Die meisten Menschen, meint er, schwanken zwischen zwei Meinungen hin und her, und holen, ohne zu wissen, warum es sich eigentlich handelt, je nach der Lage, in welcher sie sich gerade befinden, von zwei gleich rohen Argumentationen bald diejenige hervor, welche mit Behauptung der Willensfreiheit schliesst, bald diejenige, welche das entgegengesetzte Resultat hat. Der Philosoph hat sich nun vor allen Dingen Rechenschaft zu geben, was denn unter einer Freiheit des Willens allein verstanden werden könne.

Wie Drobisch hebt nun der Verfasser zunächst die negative Seite des Begriffes der Freiheit hervor. Er findet sodann, dass als positive Bedingung ein Streben vorausgehe, welches sich äussern möchte. Drobisch sprach, statt von einer solchen Bedingung, von einem Werthe der Freiheit, der da sich finde, wo Beschränkung und Zwang als Störung der Eigenthümlichkeit anzusehen sei. Den Begriff der Freiheit weiter verfolgend, jedoch in einer Weise, die mir das Lob der Klarheit weniger als die anderen Partien der Untersuchung zu verdienen scheint, gelangt der Verfasser zu folgender Formulirung seines Problems: „Könnte derselbe Mensch, mit diesen Charakteranlagen von der Natur ausgestattet, unter ganz bestimmten Umständen und auf Einwirkung gerade dieses Motives, ebenso gut Dieses wollen als nicht wollen? Oder aber ist er, wenn alles Jenes bestimmt gegeben ist, gezwungen, unbedingt und unweigerlich gerade so zu wollen, wie er in der That will? Ist Ersteres der Fall, so ist der menschliche Wille sittlich frei, ist Letzteres der Fall, so ist er sittlich unfrei." Den Charakter aber definirt er als den vorausgesetzten individuellen Grund der Willensart eines Menschen.

Nach einem kurzen Ueberblick über die Geschichte des Pro-

blems von der Willensfreiheit wendet sich der Verfasser zu einer ausführlichen Kritik der Schopenhauer'schen Freiheitslehre, die wir vorläufig bei Seite liegen lassen, um uns zu dem „individuellen Beweis für die Freiheit des Willens“ zu wenden.

Die etwas gar zu weitläufige Erörterung, was ein individueller Beweis sei, stützt sich auf den Begriff der individuellen Vorstellung. Die Rede, heisst es, ruft im Allgemeinen nur annähernd dieselben Vorstellungen im Angeredeten hervor, die der Redende hat. Möglicherweise bleiben in allen Fällen und in den allermeisten wirklich individuelle Unterschiede in jedem Intellecte zurück, die sich überhaupt nicht mehr mittheilen lassen, die also Jeder für sich allein und eigenthümlich hat. So wissen wir zunächst gar nicht, inwieweit die ursprünglichen Elemente unseres Vorstellens, die Data der sinnlichen Wahrnehmung, in den verschiedenen Individuen übereinstimmen. In noch höherem Grade muss diese mögliche und wahrscheinliche Divergenz der beiderseitigen Vorstellungen bei gemeinsamer Bezeichnung im Gebiete der Gemeinvorstellungen und abstracten Begriffe eintreten, denn diese ruhen immer auf der Basis mehrerer Einzelempfindungen; folglich bieten sie um so viel mehr Anlass zu individuellen Unterschieden. Jedoch giebt es hier noch immer ein gemeinsames Object. Nun giebt es aber auch gewisse Vorstellungen, von denen der Einzelne schlechterdings nicht apodiktisch wissen kann: nicht nur, ob sie im Anderen mit den seinigen übereinstimmen, sondern ob der Andere sie überhaupt mit ihm gemeinsam hat; wenngleich man wohl empirisch hiervon überzeugt ist. Hierher gehören die Objecte der inneren Erfahrung. Die Unterredenden haben hier gar nicht den wirklichen Gegenstand ihrer Unterredung als Maassstab für die Vergleichung zwischen Vorstellung und Vorstellungssymbol gemeinsam, sondern jeder für sich allein. Besonders aber gehört hierher das Selbstbewusstsein, das ich nur an mir und nur in einem einzigen Exemplare habe. Solche Vorstellungen sind κατ' ἐξοχήν „Individuelle Vorstellungen“ zu nennen. — Ein individueller Beweis wäre nun ein solcher, der aus einem Gewissen, als wahr Anerkannten darthäte: Für mich, den Beweisenden, müsse an mir in einem bestimmten Falle dies so bestimmte Andere ebenfalls wahr sein. „Ein individueller Beweis würde demnach — (ich beziehe mich hier auf den Unterschied zwischen *genus logicum* und *genus naturale*) — darin bestehen, dass ich den problematischen, allein für mich und an mir möglicherweise eintretenden Fall anticipire und *in ab-*

stracto durch Verknüpfung mit als gültig anerkannten allgemeinen Urtheilen mir Rechenschaft darüber gebe, unter welchen Bedingungen ihm *in individuo* Etwas zu subsumiren sei; wobei denn also die Wahrheit des anticipirten Falles, der an sich für Niemand irgend etwas bedeutet, auf den *in individuo* gefundenen und subsumirten, der für mich sehr viel bedeutet, ohne Weiteres übergeht.“ —

Verstehe ich dies recht — und der Gang des Beweises selbst scheint es zu bestätigen —, so heisst es, auf die Willensfreiheit angewandt, dass zuerst die Möglichkeit derselben allgemein bewiesen, sodann die Bedingungen gezeigt werden sollen, unter welchen diese mögliche Willensfreiheit im Individuum wirklich werden könne, und dass endlich der Beweisende dadurch den individuellen Beweis vollenden solle, dass er sich selbst unter den Begriff eines freien Wesens subsumire — durch die That, indem er jene Bedingungen erfüllt.

Ein Beweis für die Willensfreiheit kann nun ferner nur ein individueller sein, weil unter der Idee der Willensfreiheit die Ueberzeugung des Menschen verstanden wird, dass er nicht gezwungen sei, so zu wollen, wie er will, wir dieselbe mithin nie in der äussern Erfahrung, sondern nur in uns, nämlich im Verhältnisse unseres Ichs zu unseren Willensacten finden können.

Die Freiheit des Willens ist möglich. Der Wille ist nämlich frei, wenn ich nicht in jedem Falle gezwungen bin, so zu wollen, wie ich will. Gezwungen aber bin ich nur, wenn ich mich genöthigt fühle, einer Nothwendigkeit zu gehorchen, zu der ich selbst gar nichts hinzugethan, die ich nicht gewollt habe, die also gegen meinen Willen mich beherrscht; während der Zwang fortfällt, die Nothwendigkeit aber bleibt, wenn sie mich mit meinem Willen beherrscht. Und dies Letztere würde eben dann der Fall sein, wenn mein Wille selbst wieder die Ursache davon wäre, dass ich gerade so will: wenn ich nur desshalb so wollte, weil ich so wollen wollte.

Die Bedingung, dass die Freiheit des Willens im Individuum wirklich werde, ist in folgendem Satze ausgesprochen: „Frei ist ein Mensch nur, wenn er durchweg nach Maximen handelt, d. h. wenn in keinem Falle ein Motiv im Stande ist, ihn zu einem anderen Entschlusse zu bewegen, als ihn seine Maxime verlangt.“ Denn das selbst vom Wollen Gewollte ist eine Regel für das Wollen und Handeln; eine solche aber heisst Maxime.

Weiter sucht nun der Verfasser nachzuweisen, dass der Inhalt einer Maxime, die von der Vernunft als tauglich zur Führung des

individuellen Beweiscs für die Freiheit gefunden sei, nur gut sein könne, also durch die sittliche Einsicht dictirt sein müsse. (Wenn aber die Freiheit in der Unterordnung der einzelnen Willensacte unter einen sich auf das ganze Leben beziehenden Entschluss besteht, so ist nicht im entferntesten einzusehen, warum dieser Entschluss nicht eben so wohl böse als gut sein könne).

Die zur Führung des individuellen Beweises für die Freiheit taugliche Maxime erklärt nun der Verfasser für identisch mit der Pflicht. „Und da von speculativer Seite jene Maxime nur um dieses Beweises willen aufgestellt wurde, so finden wir hier den merkwürdigen Punkt, wo thatsächlich theoretische und praktische Philosophie in einander übergehen. Denn es ergiebt sich der Satz: Um den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens zu führen, muss ich meine Pflicht thun. Thue ich sie in allen Fällen, so bin ich im höchsten denkbaren Sinne des Wortes frei; thue ich sie nicht, unfrei."

Zum Schlusse wird noch der Einwand widerlegt, dass die Willensfreiheit zuerst als Erklärungsgrund des sittlichen Bewusstseins, also als das Frühere, das λόγῳ πρότερον gesucht sei, nunmehr aber als ein zu erstrebendes Ziel, also als ein Späteres erscheine.

Man wird aus dieser kurzen Mittheilung erkennen, dass die Ansichten Drobisch' und Liebmann's nicht wesentlich von einander abweichen. Beide setzen zunächst die Freiheit in die Bestimmung des Willens durch die sittliche Einsicht. Dabei tritt jedoch die Differenz hervor, dass Liebmann Selbstbestimmung des Willens annimmt, Drobisch hingegen eine solche durchaus verwirft. Zwar ist diese Selbstbestimmung durchaus von derjenigen des Indeterminismus verschieden; sie ist die Unterordnung der einzelnen sich auf die concreten Verhältnisse beziehenden Willensacte unter einen allgemeinen Entschluss, und etwas Aehnliches scheint auch Drobisch anzunehmen, wenn er von einer Autonomie des Willens redet und den eignen Willen der eignen Einsicht Gesetzeskraft ertheilen lässt. Aber im eigentlichen Sinne von einem Wollen-Wollen zu reden, würde ihm, glaube ich, unzulässig erscheinen. Gemeinsam ist beiden Schriften der Sprung von der Freiheit zur Sittlichkeit. Wollte man Liebmann auch zugeben, dass eine Selbstbestimmung des Willens, ein Wollen-Wollen möglich sei, so liegt doch in seiner Argumentation nicht die mindeste Nöthigung, dem bestimmenden Willen zugleich die Vorschrift der Sittlichkeit zu machen. Drobisch hält sich enger an die Thatsachen des sitt-

lichen Bewusstseins als die erste Veranlassung, einen freien Willen anzunehmen. Will man ihm nun auch darin beistimmen, dass diese Thatsachen nur unter der Voraussetzung der Bestimmbarkeit des Willens durch die sittliche Einsicht erklärbar seien, so bleibt doch ganz unklar, warum dieses Verhältniss zwischen Wille und Einsicht Freiheit zu nennen sei, warum es mehr Anspruch auf den Namen der innern Causalität habe als die Bestimmung des Willens durch Motive. Es wird nur einfach versichert, die geforderte Autonomie des Willens könne nur darin bestehen, dass unsere eigene Einsicht das, was werth sei zu geschehen, erkenne und unser eigner Wille diesem Erkannten Gesetzeskraft ertheile. Es scheint nun, als wenn die beiden Schriften in diesem Punkte einander ergänzten, denn Liebmann will eben zeigen, dass der Wille, wenn er einem Erkannten Gesetzeskraft ertheile und es dadurch zur Maxime mache, sich selbst bestimme, also im einzelnen Falle etwas wolle, weil er so wollen wolle, mithin frei sei. Allein wenn auch die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins die Veranlassung sind, einem freien Willen nachzuspüren, so ist es doch nicht erlaubt, nachdem die Möglichkeit eines solchen erkannt ist, seine Wirklichkeit nur im Sittlichen zu sehen, weil er dort zuerst gesucht wurde. Ich erkenne an, dass Freiheit und Sittlichkeit eng zusammenhängende Begriffe sind, aber beider Wurzeln liegen tiefer, als Drobisch und Liebmann sie suchen. Ebensowenig wie ich das Gebiet der Sittlichkeit von dem der Natürlichkeit durch eine so scharfe Grenzlinie trenne, wie diejenige, welche durch die Erklärung der Sittlichkeit als der Herrschaft unverrückbarer Maximen gesetzt wird, ebensowenig kann ich das Reich der Freiheit auf die Bestimmbarkeit des Willens durch Maximen einschränken. Dadurch, dass die Untersuchung sich auf die Thatsachen beschränkt, welche dem sittlichen Bewusstsein im engeren Sinne angehören, wird niemals weder der Begriff der Freiheit noch der der Sittlichkeit enthüllt werden.

Den Grundgedanken des Liebmann'schen „individuellen Beweises" finden wir auch bei Drobisch. Es ist ja auch selbstverständlich, dass von der Freiheit, welche in der Unterordnung des Willens unter Maximen besteht, nur die Möglichkeit, nie die Wirklichkeit bewiesen werden kann. Jeder, dem dieser Begriff der Freiheit zusagt, wird auch völlig mit dem Nachweise ihrer Möglichkeit zufrieden sein; was er thun müsse, um sich von der Wirklichkeit des Wollen-Wollens oder der Erhebung einer Einsicht zur Gesetzes-

kraft empirisch zu überzeugen, kann ihm nicht zweifelhaft sein. Umgekehrt ist die Bemerkung, dass von dieser Freiheit nur die Möglichkeit zu beweisen sei, sehr geeignet, ihren Begriff zu charakterisiren. Eine Freiheit hingegen, die schon im Organischen sich ankündigt, die sich im Psychischen als Willkür äussert und die im Geistigen zur Wahrheit wird und als das Wesen des Geistes sich in seiner Geschichte zu vollenden strebt — eine solche Freiheit wäre, wenn als möglich, so auch als wirklich zu beweisen.

Der mit den Begriffen der Freiheit und der Sittlichkeit eng verflochtene Begriff der Verantwortlichkeit und Zurechnung wird zwar in beiden Untersuchungen gebührend berücksichtigt, zu einer befriedigenden Erklärung aber vermögen sie nicht zu gelangen. Von Verantwortlichkeit und Zurechnung kann nur in Beziehung auf den inneren Werth oder Unwerth von Handlungen die Rede sein. Wonach aber soll dieser Werth bemessen werden? Wie kann überhaupt dieser Begriff in die strenge Nothwendigkeit des Weltlaufes, welche ein Ereigniss einzig unter der Kategorie von Ursache und Wirkung zu beurtheilen zuzulassen scheint, hineinspielen? Liebmann lässt das Princip der Sittlichkeit unerörtert, Drobisch beruft sich gelegentlich auf das Herbart'sche. Herbart verwirft mit Kant jede Güterlehre. Seinen sittlichen Werth empfängt das Wollen nicht von seinem Objecte, sondern von seiner Form; derselbe ist abhängig von der Art und Weise zu wollen. Wie jede Form, so löst sich nun auch die des Wollens in ein System von einfachen Verhältnissen auf, an deren klare Vorstellung sich mit „unmittelbarer Gewissheit" ein Urtheil unbedingten Beifalles heftet, und die durch diesen Werth zu Musterbildern, zu sittlich praktischen Ideen werden. — Man sieht, dass Herbart eine Deduction des Werthbegriffes gar nicht versucht; der sittliche Beifall hat nach ihm unmittelbare Gewissheit. Es ist also nur eine Thatsache, dass das Gute Beifall, das Böse Missfallen erregt. Bei anders organisirten Wesen könnte die Sache sich wohl umgekehrt verhalten. Das Räthsel des objectiven inneren Werthes von Ereignissen, die wie alle anderen dem allgemeinen Weltlaufe angehören, bleibt also ungelöst, der Begriff der Zurechnung ohne Boden. — Ich kann mir hier noch eine Bemerkung zu dem Begriffe der Verantwortlichkeit nicht versagen, die ich irgendwo gehört oder gelesen haben mag, die auch in den Erörterungen von Liebmann und Drobisch angedeutet liegt, aber hervorgehoben zu werden verdient. Wie liegt die Frage für den Indeterminismus? Gewöhnlich beruft sich derselbe auf das thatsächlich vorhandene Bewusstsein der Verant-

wortlichkeit, und der Gegner pflegt ihm bereitwilligst zuzugeben, dass in dieser Thatsache die Stärke seiner Position beruhe. Man sehe aber einmal genauer zu! Angenommen, meine Thaten unterliegen keiner Nothwendigkeit, ich kann so oder so handeln und meine Entscheidung ist durch nichts bedingt, sie blitzt gleichsam aus dem Nichts heraus — wie kann ich für ein solches Geschehen verantwortlich sein? Sobald irgend wo die Causalreihe abgebrochen wird, mag auch das letzte Glied mein Ich sein, stehe ich doch, der ich mich verantwortlich fühle, in Wahrheit dem Ereignisse ganz unbetheiligt gegenüber. Denn dass mein Ich diese und keine andere Causalreihe eröffnet, dafür kann ich nichts; ich müsste sonst mich dazu bestimmt haben, und das ist gegen die Voraussetzung der Ursachlosigkeit. Oder diese Bestimmung des Ich durch sich selbst soll das letzte Glied der Causalreihe sein, so könnte zwar ein Anderer, der einen anderen Entschluss von mir erwartet hat, ärgerlich auf mich sein, aber ich, der ich verantwortlich sein soll, könnte mit Recht sagen, dass ich an dem ganzen Ereignisse ebenso unschuldig sei als er, denn ich habe mich nicht dazu bestimmt, dass ich mich so und nicht anders bestimmt habe. Wer kann für den Zufall verantwortlich sein!

Ich wende mich nunmehr mit wenigen Worten zu Liebmann's gründlicher und verdienstvoller Kritik Schopenhauer's.

Liebmann macht der Schopenhauer'schen Lehre den Vorwurf, dass sie erstens die zu erklärenden Thatsachen nicht zu erklären vermöge, und dass sie zweitens nicht logisch unantastbar sei. Der erste Vorwurf stützt sich auf den Nachweis, dass der intelligible Charakter das Bewusstsein der Verantwortlichkeit nicht begreiflich machen könne. Der zweite wird begründet durch den Nachweis, dass der Charakter nicht, wie Schopenhauer will, unabänderlich, constant sei. „Ist es richtig, dass Motiv und Charakter die beiden einzigen Factoren des Willensactes sind; ist ferner bewiesen, dass der Charakter des Individui von der Geburt bis zum Tode unabänderlich derselbe bleibt, ein für alle Mal fertig feststeht, dann allerdings folgt gemäss dem Gesetz der Causalität nothwendig: dass dieses so geartete, d. i. mit einem solchen Charakter begabte, Individuum unter gleichen Umständen, d. i. unter Einwirkung des gleichen Motives, nur so und nicht anders wollen und handeln kann." Dass aber der Charakter nicht unveränderlich sei, das gestehe Schopenhauer anderwärts selbst zu; rede er doch von einer „katholischen, transscen-

dentalen Veränderung, ja gänzlicher Aufhebung des individuellen Charakters." Ferner lehre die Erfahrung gerade die Veränderlichkeit des Charakters.

Schliesslich theile ich noch als höchst interessant die Hauptpunkte aus Drobisch Erörterungen über die moralische Statistik mit.

Zwar geschieht in der Natur nichts zufällig, vielmehr sind alle Veränderungen nothwendige Folgen von wirksamen Ursachen. Gleichwohl kennt die Naturwissenschaft keine absolut und an sich nothwendigen Gesetze, sondern nur theils empirische, die das Gegebene unter eine allgemeine Regel bringen, theils solche, die, um diese empirischen Gesetze aus höheren Gründen ableiten zu können, hypothetisch vorausgesetzt werden. Vom Zusammenhange im Naturlaufe ist ferner in einem gewissen Sinne die Zufälligkeit nicht auszuschliessen, nämlich diejenige, die sich häufig im Zusammensein von Ereignissen kund giebt, deren Ursachen ausser allem Zusammenhange, mindestens allem erkennbaren, stehen. So nennen wir z. B. das Zusammentreffen des Todes oder der Geburt eines grossen Mannes mit einem selteneren Himmelsereignisse ein zufälliges. Diese Zufälligkeit macht sich nun auch bei einer gewissen Art von empirischen Naturgesetzen geltend, die von der zuvor besprochenen (welche darin beruht, dass das Naturgesetz selbst nicht als nothwendig erkannt wird) wesentlich verschieden ist. Es giebt nämlich auch empirische Gesetze, die gar nicht für den einzelnen Fall, sondern nur für das Mittel aus einer grossen Anzahl von Fällen Geltung haben. So verhält es sich bei Gesetzen von Erscheinungen, die aus einem Zusammenhange von constanten mit variabeln accidentellen Ursachen hervorgehen. Hierher gehört z. B. das Drehungsgesetz der Winde. Besonders klar und übersichtlich aber lässt sich das Ineinandergreifen constanter und accidenteller Ursachen erläutern an dem Beispiele eines mit einer bestimmten Anzahl (a) schwarzer und einer bestimmten Anzahl (b) weisser Kugeln gefüllten Gefässes, aus welchem blindlings eine Kugel nach der andern gezogen und wieder hineingeworfen wird. Je öfter sich die Ziehungen wiederholen, um so mehr wird das Verhältniss zwischen der Zahl der gezogenen weissen und der Zahl der gezogenen schwarzen Kugeln sich dem Verhältnisse der Zahlen a und b nähern, in welchen bezüglich die schwarzen und weissen Kugeln in dem Gefässe vorhanden sind. Die Farbe, welche jede einzelne gezogene Kugel hat, ist bedingt 1) durch die Anordnung, nach welcher vor jeder Ziehung die schwarzen und die weissen

Kugeln im Gefässe nebeneinander gelagert sind, und 2) durch die Richtung der Hand, welche jedesmal eine derselben ergreift. Das Resultat ist daher nicht zufällig, sondern durch die beiden angegebenen Bedingungen mit Nothwendigkeit bestimmt. Aber es lässt sich nicht voraussagen, da der Zusammenhang sowohl zwischen den verschiedenen successiven Lagen der Kugeln im Gefäss, als auch zwischen den successiven Richtungen der ergreifenden Hand, als auch zwischen den einzelnen Lagen der Kugeln und den einzelnen Richtungen der Hand völlig regellos ist. Insofern ist das Resultat zufällig. Die Farbe jeder einzelnen Kugel ist nun bedingt 1) durch eine constante Ursache, welche sich bei einer grossen Anzahl von Ziehungen durch constante Wirkungen bemerklich macht — nämlich durch die sich gleich bleibenden Zahlen der schwarzen und weissen Kugeln, und 2) durch eine regellos variirende accidentelle Ursache, das zufällige Zusammentreffen einer schwarzen oder weissen Kugel mit der in das Gefäss greifenden Hand. Die Gesetzlichkeit macht sich nur an einer grossen Anzahl der Erscheinungen bemerklich und gilt auch nur für diese. Zwar wirkt die constante Ursache, von der sie herrührt, in jedem einzelnen Falle, aber nur in einer grossen Anzahl von Fällen gewinnt sie das Uebergewicht über die irregulären accidentellen Ursachen und kommt als Regel zur Erscheinung. Da das constante Verhältniss die Mitte zwischen den abweichenden Verhältnissen hält, so kann man einen mittleren oder durchschnittlichen Fall fingiren und für diesen die Wahrscheinlichkeitsgrade bestimmen, mit denen jeder von beiden Erfolgen erwartet werden kann. Es ergiebt sich folgender Satz: Ueberall, wo constante Ursachen mit regellos variirenden accidentellen Ursachen wiederholt zusammentreffen, hierdurch aber nur alternativ zweierlei einander ausschliessende Arten von Ereignissen bewirkt werden können, müssen bei einer hinlänglich grossen Anzahl der Wiederholung dieses Zusammentreffens die Zahlen, in welchen die Ereignisse beider Arten eintreten, sich allmählig einem constanten Verhältnisse nähern. Dies ist nun der Fall, der in der moralischen Statistik thatsächlich vorliegt. Sie zeigt eine Gesetzmässigkeit, die sich in folgendem allgemeinen Satze aussprechen lässt: Unter einer hinlänglich grossen Anzahl von Personen, die zu einer gewissen Gattung von willkürlichen Handlungen befähigt sind, steht die Zahl derjenigen, welche diese Handlungen innerhalb eines bestimmten Zeitraumes vollziehen, zu der Gesammtzahl der dazu befähigten in einem

constanten Verhältniss, so dass sich diese Verhältnisszahl in den nächstfolgenden gleichen Zeiträumen (mit geringen Abweichungen) gleich bleibt. Es folgt hieraus von selbst, dass auch die Zahl derer, welche solche Handlungen vollziehen, zu der Zahl derer, welche sie unterlassen, in einem constanten Verhältniss steht.

Hieraus entwickeln sich zwei Ansichten über die Natur dieser Handlungen. Nach der einen löst sich alle Willkür in Schein auf, werden alle Handlungen durch den gesetzlichen Naturlauf mit Nothwendigkeit bestimmt und beruht alle Willensfreiheit auf einer blossen Täuschung; nach der anderen hat die individuelle Willkür einen gewissen Spielraum, der aber so enge Grenzen hat, dass er in dem grossen Ganzen der menschlichen Handlungen verschwindet. Es kommt nun zunächst auf die Einsicht an, dass die constante Regelmässigkeit in gewissen willkürlichen Handlungen nicht auf einem Gesetz beruht, das den Handlungen vorausgeht, und gebieterisch Vollzug verlangt, sondern dass umgekehrt alle Gesetzlichkeit, welche die moralische Statistik nachweist, das Product von relativ constanten, daher auch nicht schlechthin unveränderlichen Verhältnissen und zusammenwirkenden Ursachen ist, neben welchen aber noch unzählig andere variable Ursachen bestehen, die sich jeder Subsumtion unter eine Regel entziehen. —

Nach einer Durchmusterung der moralischen Statistik stellt nun der Verfasser als Hauptresultate neun Sätze auf, aus denen ich im Folgenden das Wesentlichste mittheile.

Die Gesetzmässigkeit, welche die moralische Statistik nachweist, betrifft nur gewisse Klassen der willkürlichen menschlichen Handlungen und bezieht sich immer nur auf einen kleinen Bruchtheil der Bevölkerung des Landes, der zu diesen Handlungen vorzugsweise befähigt ist. Der abstracte Begriff des mittleren Menschen hat durchaus nicht die Bedeutung, als ob die Gesammtheit der Individuen dieser Klasse an den betreffenden Handlungen einen reellen Antheil hätte. — Die Beständigkeit der statistischen Zahlen weist darauf hin, dass in einem grösseren socialen Verbande die Veranlassungen und Gelegenheiten zu den Handlungen, auf welche sich jene Zahlen beziehen, ziemlich gleichmässig wiederkehren, aber auch, dass die Zahl der Individuen, für welche entweder den Antrieben zum Handeln zu widerstehen kein Grund vorhanden, oder in denen der sittliche Widerstand zu schwach ist, sich im Ganzen ziemlich gleich bleibt. — Die Frequenz der betreffenden Handlungen ist nicht schlechthin und allgemein eine constante,

sondern erleidet örtliche und zeitliche Modificationen. — Die intellectuelle und moralische Bildung, die der Verlockung Widerstand leisten kann, hängt von socialen Zuständen, von der ganzen Gliederung und Organisation der Gesellschaft ab. Aber auch der Organismus der Gesellschaft ist nicht stationär, sondern Veränderungen unterworfen, zufolge deren die socialen Zustände sich bald verbessern, bald verschlechtern und mit ihnen die unsittlichen Handlungen sich mindern oder mehren. — Versteht man unter willkürlichen Handlungen solche, welche einzig und allein das Werk des blossen Wollens sein sollen, so verneint die moralische Statistik, wenigstens innerhalb des ihr zugänglichen Gebietes, die reelle Existenz solcher Handlungen und erklärt die Willkür für einen blossen Schein. Denn sie findet überall Veranlassungen, Triebfedern, Beweggründe — Motive zum Handeln. Wenn daher nur ein motivloser Wille Anspruch darauf hat, als freier Wille zu gelten, so leugnet die moralische Statistik entschieden, dass es in diesem Sinne einen freien Willen gebe. Dagegen lässt sie die Frage ganz offen, ob der menschliche Wille jederzeit durch vernünftige Gründe bestimmt werden kann, auch den stärksten Verlockungen zu unbesonnenen oder unerlaubten Handlungen zu widerstehen, ob die eigne vernünftige Einsicht des Menschen jederzeit die Macht besitzt, seinem Wollen und Handeln die Richtung vorzuzeichnen. Die innersten psychischen Motive der Handlungen, die sie registrirt, entziehen sich fast durchaus ihrer Nachforschung, und ob bei der grossen Quote aller der Personen, die zu solchen Handlungen gleichfalls befähigt sind, sie aber doch unterlassen, die Veranlassungen oder die Gelegenheiten fehlen, oder die Erregbarkeit zu gering ist, oder die Stärke vernünftiger Selbstbeherrschung von der Ausführung zurückhält, — dies Alles lässt sich nicht durch statistische Classificationen zur Entscheidung bringen.

Notizblatt.

Lessing und die Seelenwanderung.

In dem Septemberheft der Preussischen Jahrbücher giebt Constantin Rössler eine interessante Erklärung des Zusammenhanges von Lessings Glauben an die Seelenwanderung und seiner Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechtes, welches mit

dieser paradoxen Meinung schliesst. Gewöhnlich, sagt der Verfasser, sieht man diesen Schluss für eine wunderliche Arabeske an. So in einem verschollenen Aufsatze ein „dunkler Ehrenmann“, der es für einen liebenswürdigen Zug bei Lessing erklärt, dass er, der reine Verstandesmensch, am Horizonte seines Geistes eine schwärmerische Wolke habe aufsteigen lassen. Cuno Fischer hat für Lessing's Anschauungen über die Seelenfortdauer nur den Aufsatz über die fünf Sinne benutzt. Die dort gegebene Vorstellung ist aber von der in der Erziehung des Menschengeschlechts wesentlich verschieden. Der Erste, der die Frage, wie jene Schlusssätze in die Lessing'sche Gedankenwelt kommen, mit einiger Gründlichkeit zu beantworten gesucht hat, ist W. Dilthey. Aber der Satz, dass das erste Verständniss in der Regel ein Missverständniss sei, ist darum nicht weniger richtig, weil er von einem Witzbolde herrührt. Dilthey's Erklärung ist nämlich diese: Lessing ist Determinist, der Determinismus aber ist eine grausame Weltanschauung, wenn er den Individuen, denen er die sittliche Unvollkommenheit auferlegt, zugleich den Weg versperrt, diese Unvollkommenheit zu überwinden. Desshalb verlangt Lessing die Seelenfortdauer. Nun kann aber der moderne Geist das Seelenleben nicht mehr von einem Körper trennen. Also fordert Lessing den Wiedereintritt der Seelen in das irdische Leben, in mehr als eine individuelle Existenz. — In dieser Erklärung befindet sich aber offenbar ein Sprung. Denn die Seele könnte sich ja eben so gut auf einen andern Weltkörper begeben. Und zwar wäre dieser Ausweg um so erklärlicher, da diese Art von Seelenwanderung eine Lieblingsvorstellung der Aufklärung war. Da die irdische Seelenwanderung ferner phantastischer erscheint, als die durch die Himmelskörper, so ist zu fragen, warum Lessing von zwei Formen einer Hülfsvorstellung die phantastischere gewählt habe. Das Dunkel scheint zuzunehmen, wenn wir den Aufsatz „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“ in Betracht ziehen. Zwar ist die dortige Vorstellung mit derjenigen von der irdischen Wiederkunft der Seele nicht schlechthin unverträglich, aber sie dient derselben auch in keiner Weise zur Stütze und Erleuchtung. Dilthey übersieht den Unterschied beider Vorstellungen, obwohl er beide Sätze in Betracht zieht. Wenn er meint, dass Lessing durch die Seelenwanderungs-Hypothese auf den Gedanken einer Vermehrung der Sinne geführt sei, so spricht vor Allem dagegen, dass Lessing die Seele aus-

drücklich unter denselben Bedingungen körperlicher Organisation wiederkehren lässt. —

Die eigene Ansicht Rössler's ist nunmehr kurz folgende.

Der der Seelenwanderungs-Hypothese vorhergehende Satz in der Erziehung des Menschengeschlechtes lautet: „Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen, so viel Seitenschritte zu thun! — Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, dass das grosse, langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere, schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes ebendahin liefert?" Dass wir es in diesem Satze nicht mit einer blossen Tautologie zu thun haben, zeigt der folgende erläuternde Satz: „Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben." Dieses letzte Wort „haben", welches Dilthey auslässt, ist von der grössten Wichtigkeit. Der Sinn kann nun kein anderer als dieser sein: Das Menschengeschlecht als solches kann keinen Fortschritt machen, kann in kein höheres Stadium seiner Entwickelungsbahn eintreten, bevor eine genügende Anzahl von Individuen auf den neuen Schritt gehörig vorbereitet ist. Warum aber setzt der Culturfortschritt der Menschheit eine Anzahl vorbereiteter Individuen voraus, warum gar die Fortdauer und die Seelenwanderung? Wir haben es hier mit einem unvollständigen Schlusse, einem Enthymem zu thun. Welches ist die verschwiegene Prämisse? Aus dem Zusammenhange der ganzen Rede geht der Satz hervor: Die Erziehung des Menschengeschlechtes ist ein leeres Wort ohne die Identität des erzogenen Subjectes; darum muss die Menschheit aus perennirenden Individuen bestehen, oder müssen wenigstens die Träger und Empfänger des wirklichen, nicht bloss äusserlichen Fortschrittes der Menschheit perennirende Individuen sein; darum muss es eine Fortdauer, darum eine Seelenwanderung, d. i. eine Einkehr der Seele in verschiedene aufeinanderfolgende körperliche Existenzen geben. Nur als Bedingung einer Wahrheit von unschätzbarem Werthe und von höchster Ueberzeugungskraft, als Bedingung der Anschauung nämlich von dem organischen Fortschritte der sittlichen Bildung des Menschengeschlechtes konnte Lessing eine so phantastische und gefährliche Vorstellung wie die Seelenwanderungs-Hypothese gestatten, ja mit einer beinahe verklärten Zuversicht

sich aneignen. Der Einwurf wegen der fehlenden Continuität der Erinnerung ist nicht stichhaltig, da schon innerhalb des Lebenslaufes das Resultat der Bildung der Seele bleibt, wenn auch die Erinnerung der Mittel schwindet.

Wie konnte aber, fährt Rössler fort, dieser wichtige Gedanke Lessing's aller Welt unverständlich bleiben und daher entgehen? Die Erziehung des Menschengeschlechts erschien kurz vor Lessing's Tode. In der unmittelbaren Folgezeit wurde sie nur von unebenbürtigen Köpfen beachtet, weil die grossen Geister der Zeit mit ihren eigenen Aufgaben zu thun hatten. „Später waren die Gedanken des letzten der Geistesheroen des achtzehnten Jahrhunderts, nämlich Hegel's, in Tausenden von Atomen durch die geistige Atmosphäre verbreitet. Hegel aber hatte den Gedanken der organisirenden Allgegenwart des Geistes in sämmtlichen Elementen des Lebens auf die Höhe des Zeitbewusstseins gestellt. Lessing hatte nur von einer fortschreitenden Fähigkeit des Menschengeschlechtes, die Motive des sittlichen Handelns immer reiner zu fassen, gesprochen. Zu diesem Fortschritte bedurfte er identischer Individuen. . . . Nach der Hegel'schen Anschauung dagegen prägt sich das Sittengesetz nicht bloss in der innern Moralität eines Geschlechts aus, die freilich nicht vererbt werden kann. Als ein Theil der geistigen Schöpfung, deren Organ eine bestimmte Generation ist, steht das Sittengesetz im Zusammenhange mit allen Lebensäusserungen einer Generation, mit dem Privatleben wie mit dem Staate, mit der Technik wie mit der Aesthethik, mit der Empfindung wie mit der Wissenschaft. So wird freilich nicht die innere Moralität vererbt, aber die Bedingungen eines höheren Lebens, welche die Arbeit einer Generation erworben, gehen dennoch in tausend Atomen in die Veränderung des Empfindens, Wissens, Könnens, Begehrens auf das nächste Geschlecht über. So erscheint nun der Gedanke einer continuirlichen Entwickelung des Menschengeschlechtes auch bei der Discontinuität der Generationen durch die blosse Continuität der Tradition als ein ganz natürlicher, der gar keine Schwierigkeit verbirgt. Jene Anschauung, die vor Hegel nicht existirte, ist der heutigen Generation bereits zur Anlage geworden, so dass sie alles Ernstes glaubt, dieselbe als selbstverständliche Mitgift auf den Weg gebracht zu haben, und behaglich den Mann von oben herab betrachtet, der mit diesem Prometheusfunken eine unaufhaltsame Flamme der fruchtbarsten Erkenntniss entzündet hat. Nicht einmal ein Lessing besass diese Anschauung. Hätte er sie

gehabt, so hätte er schwerlich den Seelenwanderungsglauben zu erneuern sich so sehr gedrungen gefühlt."

Und doch, meint der Verfasser weiter, müssen wir uns hüten, da, wo ein Lessing eine Lücke gefunden, nichts von einer solchen wahrzunehmen. Vollziehe sich nach unseren vollständigen Begriffen die Fortentwickelung des Menschengeschlechtes so, dass wir einem Kaffernstamm die Schätze unserer Cultur überliefern und von ihm eine Vervollkommnung des Erbes ebenso gut als von unseren Söhnen erwarten können? Oder könnten auch nur unsere Voreltern, die Germanen des Tacitus, diese Erbschaft antreten? So biete sich denn die Vorstellung dar, dass die körperliche Natur im Wechsel der Generationen umgebildet und mit ihr die geistige für verschiedenartige Culturaufgaben empfänglich gemacht werde. Aber es werde der Physiologie niemals gelingen, das ganze Seelenleben aus den körperlichen Organen und deren Unterschieden abzuleiten. Es bleiben somit nur noch zwei Vorstellungen übrig. „Entweder die schöpferischen Seelen werden für die Aufgaben jeder Culturepoche durch ein Wunder eigens geschaffen; oder endlich, es giebt einen Process, eine Entwickelung des Seelenreichs, die als Ganzes nicht der Sinnenwelt oder doch nicht unserer Sinnenwelt angehören, von denen die Erscheinungen des Seelenlebens in der jetzigen Sinnenwelt nur Bruchstücke sind."

Zu der Beziehung, in welche Rössler Lessing und Hegel setzt, so wie auch zu seiner letzten Bemerkung über die Entwickelung des Seelenreiches, dürfte an folgenden Satz aus dem Gespräche über „die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen" von Michelet zu erinnern sein (S. 7, These 21 und 22):

„Je mehr der Einzelne in seinem Leben diese ewige Persönlichkeit des Geistes an sich zur Darstellung bringt, desto *verklärter steht er schon jetzt wieder auf*, desto weniger stirbt von ihm mit dem Tode ab, desto mehr geht er selbst in seiner Ganzheit und Lebensfülle in ein anderes Dasein dieser ewigen Persönlichkeit über. In dem angegebenen Sinne ist das *ewige Leben* eine *Seelenwanderung* und *Palingenesis* des Geistes."

Michelet verknüpft in diesen Thesen, namentlich durch seinen Begriff der ewigen Persönlichkeit des Geistes, den Lessing'schen und Hegel'schen Standpunkt, indem er die Vorstellung der Seelenwanderung des Phantastischen, das ihr anklebt, entkleidet, und in ein Philosophem umwandelt. Die Kette der Tradition, die in der

Entwickelung des ganzen Seelenreichs enthalten ist, ist die Entwickelung eines und desselben allgemeinen Geistes, der die perennirende Persönlichkeit, das eigentlich Persönliche, das bessere Selbst, wie Michelet sagt, in allen Einzelnen ist; so dass diese ewige Persönlichkeit des Geistes durch alle individuellen Seelen hindurchwandert.

Verzeichniss der vom 1. Januar bis zum 1. Juli 1867 in Deutschland neu erschienenen oder neu aufgelegten philosophischen Werke.

Baltzer, Prof. Dr. Die biblische Schöpfungsgeschichte, insbesondere die darin enthaltene Kosmo- und Geogonie in ihrer Uebereinstimmung mit den Naturwissenschaften. 1. Theil. Leipzig, Teubner. 2⅔ Thlr.

Büchting. *Bibliotheca philosophica* oder Verzeichniss der auf dem Gebiete der philosophischen Wissenschaften in den letzten 10 Jahren 1857—1866 im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Zeitschriften. Nordhausen, Büchting. 8 Sgr.

Daumer, Prof. G. Fr. Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit. 2 Bde. Dresden, Türk. 2½ Thlr.

Davis, Andreas Jackson. Harmonische Philosophie über die physiologischen Laster und Tugenden und die sieben Phasen der Ehe. Aus der amerikanischen Original-Ausgabe mit besonderer Autorisirung des Verfassers ins Deutsche übersetzt von Gregor Const. Wittig. Leipzig, Wagner. 3½ Thlr.

Delff, H. K. Hugo. Cäcilie, oder von der Wahrheit des Uebersinnlichen. Ein Gespräch. Husum, Delff. ¾ Thlr.

Dressler, Sem.-Dir., J. G. Die Grundlehren der Psychologie und Logik. Ein Leitfaden zum Unterricht etc. Leipzig, Klinkhardt. ⅔ Thlr.

Drobisch. Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. Leipzig, Leopold Voss. 28 Sgr.

Endlichkeit, die, oder Unendlichkeit des Universums nach Raum und Zeit und die darauf gegründete Entwickelung des Systems der analytischen Philosophie. 2 wissenschaftliche Vorträge von Dr. R. München, Fleischmann. 2 Sgr.

Fichte, Im. Herm. Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie, wie zu einer Philosophie der Geschichte. Leipzig, Brockhaus. 2⅔ Thlr.

Fischer, Kuno. Geschichte der neuern Philosophie. 2 Bde. Leibnitz und seine Schule. 2. neu bearbeitete Aufl. Heidelberg, Bassermann. 5 Thlr.

Freese, Jul. Wozu leben wir? — und warum jetzt? Einladung zur Philosophie an Jedermann. Berlin, Grieben. 12 Sgr.

Gewissen, das politische. Eine wissenschaftliche These. Berlin, Bethge. 2½ Sgr.

Fritzsche, F. V. *Adnotatio ad Luciani convivium.* Rostock (Leipzig, H. Fritzsche). 4 Sgr.

Humbert, Reg.-R. Ueber die wissenschaftliche Begründung des Wunders. Vortrag etc. Oppeln, Clar. $^{1}/_{3}$ Thlr.

Jacoby, Dr. Joh. Kant und Lessing. Eine Parallele. Rede etc. 2. Auflage. Königsberg, Theile. $^{1}/_{6}$ Thlr.

Kant's, Im., sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausg. von G. Hartenstein. (In 8 Bd.). 1. und 4. Bd. (der 2. und 3. Bd. erscheinen später). Leipzig, Voss. à $1^{1}/_{2}$ Thlr.

Lindner, Prof. Gust. Adolph. Lehrbuch der formalen Logik. 2. umgearb. u. erweit. Aufl. Wien, Gerolds Sohn. 1 Thlr.

Post, Dr. Alb. Herm. Das Naturgesetz des Rechts. Einleitung in die Philosophie des Rechts auf Grundlage der modernen empirischen Wissenschaft. Bremen, Gesenius. 12 Sgr.

Prantl, Prof. Dr. Karl. Geschichte der Logik im Abendlande. 3. Bd. Leipzig, Hirzel. $2^{2}/_{3}$ Thlr.

Quaatz, Joa. *De conscientiae apud Kantium notione. Dissertatio inauguralis.* Halle, Anton. $^{1}/_{6}$ Thlr.

Reiff, Prof. Dr. Frdr. Ueber die Hegelsche Dialektik. Tübingen, Laupp. 12 Sgr.

Richter, Dr. Arth. Die Ethik d. Plotin. Halle, Schmidt. $^{1}/_{3}$ Thlr.

— —. Die Theologie und Physik d. Plotin. Ebends. $^{2}/_{3}$ Thlr.

Schaarschmidt, C. Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht. Bonn, Marcus. 2 Thlr.

Schilling, Prof. Dr. Gust. Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. Leipzig, Pernitsch. 12 Sgr.

Schopenhauer. Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat. 3. verb. und verm. Aufl., herausg. von Julius Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus. 1 Thlr.

Simplikios' Commentar zu Epiktetos Handbuch. Aus dem Griechischen in's Deutsche übertragen von K. Enk. Wien, Beck'sche Universitäts-Buchhandlung. 1 Thlr.

Stöckl, Prof. Dr. Alb. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. Periode der Bekämpfung der Scholastik. Mainz, Kirchheim. 3 Thlr.

Trendelenburg, Adolph. Historische Beiträge zur Philosophie. 3. Bd. Vermischte Abhandlungen. Berlin, G. Bethge. $2^{1}/_{3}$ Thlr.

Ursache und Wirkung. Ein Versuch. Cassel, Wigand. $^{1}/_{3}$ Thlr.

Werther, Dr. C. A. Lebens-, Seelen- und Geisteskraft, oder die Kräfte der organischen Natur in ihrer Einheit und Entwickelung. 2. Th. Der Mensch als geistiges Individuum nach seiner Bildung und Entwickelung auf Grundlage der Natur. Nordhausen, Förstemann. 1 Thlr.

Zeller, E. Religion und Philosophie bei den Römern. (Heft 24 der Sammlung gemeinverständlicher, wissenschaftlicher Vorträge, herausg. von R. Virchow und F. v. Holtzendorf). Berlin, Lüderitz. 10 Sgr.

Zimmermann, Prof. Dr. Rob. Philosophische Propädeutik. — Prolegomena. — Logik. — Empirische Psychologie. — Zur Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Wien, Braumüller. 2 Thlr.

Zirngiebl, Eberh. Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie. Wien, Braumüller. $2^2/_3$ Thlr.

Briefkasten.

Berlin, d. 25. Sept. Herrn M. W. in Gothenburg. Sie werden das Gewünschte im nächsten Hefte finden.

Herrn A. M. in Paris. Von der durch Herrn Littré herausgegebenen *Revue de la philosophie positive* ist hier bis jetzt weder ein Programm noch das erste Heft bekannt geworden. Eine Ankündigung dieses neuen Unternehmens haben wir nur in der *Liberté* gefunden.

Berliner Associations-Buchdruckerei (Urbat & Gen.), Alexandrinenstr. 27.

August Böckh.

Von

Gustav Wolff

„Seit zwei Menschenaltern," so lautete die Adresse früherer Zuhörer Böckh's zu dessen achtzigjährigem Geburtstage, „verkündet der Mund, dem Tausende lauschten, die Herrlichkeit einer vergangenen, aber nicht verklungenen Zeit; noch wirkt Ihr durchdringender Geist für die Erforschung des Volkes, das uns die Grundlagen von Kunst und Wissenschaft gewährt. Sie, der Sie als Ziel der Philologie die allseitige Erschliessung des antiken Lebens hingestellt haben, Anreger und zugleich rüstiger Führer zu diesem Ziele, ein Humanist nicht nur dem Namen nach, sondern in That und Wesen, — in unerreichter Höhe stehen Sie da, bewundert von uns und geliebt."

In der Nacht vom 2. zum 3. August dieses Jahres ist der grosse Mann dahingegangen, gerade vor dem Tage, an welchem er so oft im Namen der Berliner Universität das Geburtsfest ihres Stifters gefeiert, nach einer funfzigjährigen Docententhätigkeit seltenster Art[1]), nach einer akademischen von über 46 Jahren[2]), noch mitten aus seiner Wirksamkeit bei dem philologischen Seminar der Universität und dem für gelehrte Schulen. Wenigen Menschen ist schon bei ihren Lebzeiten eine so allgemeine und so neidlose Anerkennung zu Theil geworden, wenige haben sich auch in ihren Schriften dauernd so auf der Höhe der Zeit gehalten. Denn kein Werk von Böckh ist veraltet; seltner als die meisten Forscher hatte er Anlass zurückzunehmen oder zu ändern, was er aufgestellt, und

[1]) Von Ostern 1807—11 in Heidelberg, 1811 bis Ostern 1867 in Berlin. In Karlsruhe den 24. Nov. 1785 geboren, Sohn eines kaiserl. Notars daselbst, besuchte er das dortige Gymnasium, 1803—6 die Universität Halle, um Theologie und Philologie zu studiren; doch zog ihn Friedrich August Wolf's mächtige Anregung bald ganz zum klassischen Alterthum hin. In Halle wurde er 1806 schon mitten in den Kriegswirren promovirt. Noch 1806 trat er in das Seminar für gelehrte Schulen in Berlin und unterrichtete in den untersten Klassen des grauen Klosters. In Heidelberg wurde er nach einer nur halbjährigen Thätigkeit als Privatdocent, noch nicht 22 Jahre alt, zum ausserordentlichen Professor ernannt, 1809 zum ordentlichen.

[2]) Vom 14. Mai 1814 bis Ende 1860. Beständiger Secretär des philosophischen Classe war er von Schleiermacher's Tode (1834) an.

noch in den letzten Jahren führte er die verwickeltsten Untersuchungen über Zinsrechnungen, Kalenderwesen und Chronologie mit seiner alten Sicherheit, Klarheit und Durchdringung aller Einzelheiten.

Das aber war seine Richtung von Anbeginn an, das durch strengste Forschung festgestellte Einzelne zu einem Gesammtbilde zu vereinigen, jenes schon im Hinblick auf das Allgemeine zu prüfen; das wurde er nicht müde als Forderung immer wieder hinzustellen. „Wer Einzelnes einigermaassen erschöpfend behandeln will," sagt er schon 1817 in der Vorrede zum Staatshaushalt, „muss das Ganze kennen." Und noch 1855 sprach er[1]): „Alles vereinzelte Wissen ist dem Geiste befriedigungslos, der, selbst nur Einer, nach der Einheit strebt und alles Mannichfaltige als Theil eines Ganzen fassen will, in welches aufgenommen auch das Kleinste einen Werth erhält, den es für sich nicht hat. Diese Einheit ist ohne die Idee nicht zu erreichen." Jeder soll, „wie er sich auch beschränke, in seinem begrenzten Gegenstande der Tiefe nach die Idee des Ganzen mikrokosmisch durchdringen." Gerade diese Anschauung stempelt Böckh auch als philosophischen Kopf und würde ihn dem „Gedanken" zur Betrachtung zuweisen, auch wenn er nicht vieles für die Philosophie selbst, namentlich die der Griechen, geleistet hätte.

Mit dieser begann er seine ganze schriftstellerische Laufbahn. Noch als Mitglied des Wolf'schen Seminars gab er (Halle 1806) das Buch heraus: *in Platonis qui vulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de legibus*, worin er nach Schleiermacher's Vorgang den Minos als untergeschoben nachweist, ferner[2]) ausser den schon von den Alten verworfenen Dialogen Axiochos und Demodokos den zweiten Alkibiades, den Eryxias, Kleitophon, Theages und die Liebhaber, die Epinomis[3]), den Hipparch und die Gespräche über die Gerechtigkeit. Als Verfasser der drei letzteren wie des Minos habe schon dem Diogenes von Laerte der Schuster Simon gegolten.[4]) Ein bescheidenes Maass von Athetesen freilich gegenüber den immer mehr anwachsenden neuester Zeit! — Auch für eine Anzahl von Briefen der Sokratiker[5]) sucht Böckh den Autor.[6]) Er bestimmt die Abfassungsseit des Menon,[7]) die der Gesetze[8]) und die Tendenz dieses Dialogs,[9]) stellt diejenigen der Alten zusammen, welche

[1]) Kleine Schriften, Band 2. S. 128. — [2]) S. 33. — [3]) S. 33 und 74. — [4]) S. 43. 45. 48. — [5]) 9. 11—13. 18. 24. — [6]) S. 43. — [7]) S. 46. — [8]) S. 73. — [9]) S. 64.

über Gesetze geschrieben[1]), und emendirt viele Stellen des Minos[2]) und der drei ersten Bücher der νόμοι[3]). Sechs der unächten Dialoge gab er später heraus[4]).

Auch die Heidelberger Habilitationsschrift widmete er dem Plato, und zwar der Einleitung des Timaios[5]), und dieses schwierige Werk hat er vielfach aufgehellt durch Arbeiten über Platos Lehre von der Weltseele, dem Weltkörper, den Himmelskugeln, der Stellung der Erde[6]). Zumal was er sogleich behauptet hatte, dass Plato die Achsendrehung der Erde noch nicht gekannt, führte er gegenüber den Einwänden mehrerer Gelehrten wiederholt aus[7]), ebenso seine Ansicht über des Philolaos Weltsystem[8]); und er hat den Bruchstücken und Lehren dieses Vorgängers Platos ein eigenes Buch zugewandt[9]). Auch in die so dunkelen Tonverhältnisse bei Plato und den früheren Philosophen brachte Böckh Licht[10]), und behandelte dann die ganze Harmonik, Rhythmik und Metrik der Alten in grossartigem Zusammenhange[11]).

Die Wissenschaft der antiken Metrik hat Gottfried Hermann geschaffen. In mächtiger Belesenheit umfasste er die Dichter des Alterthums, und gab einen Schatz von Beobachtungen über ihre Maasse mit vielfacher Textkritik. Doch folgte er den alten Metrikern und ging von kantischen Kategorien aus, die zur Metrik keine innere Beziehung haben. Böckh gab dieser Wissenschaft eine neue Grundlage, indem er auf die griechischen Rhythmiker zurückging, nach ihnen die Hauptbegriffe feststellte und die verwandten Gebiete mit hineinzog. Viele einzelne Metra erhielten

---

[1]) S. 78—83. — [2]) S. 50—64. — [3]) S. 83—198.

[4]) *Simonis Socratici, ut videtur, dialogi quattuor de lege, de lucri cupidine, de justo ac de virtute. Incerti auctoris Eryxias et Axiochus.* Heidelb. 1810, 8.

[5]) Heidelberg 1807, 4; kleine Schriften III. 181.

[6]) Die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon (1807); *de Platonis corporis mundani fabrica* . . . (1809); *de Platonico systemate caelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae* (1810); alles in erweiterter Gestalt, kleine Schriften III. 109—180.

[7]) Untersuchungen über das kosmische System des Platon, Sendschreiben an A. v. Humboldt, Berlin 1852. „Platons Timäos enthält nicht die Achsendrehung der Erde"; kl. Schr. III. 294—320.

[8]) Kl. Schr. III. 320—42.

[9]) Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes. Berlin 1819, 8. — [10]) Kl. Schr. III. 135—180.

[11]) Ueber die Versmaasse des Pindaros. Berlin 1809, 8. *De metris Pindari libri tres* im ersten Bande der Pindarausgabe. Dazu Band II. Vorrede S. 43—52.

dabei eine neue Erklärung, alle lyrischen Texte schon äusserlich ein anderes Ansehen durch die Länge der Reihen. Denn da die Rhythmiker eine Wortbrechung am Ende eines Verses ausschliessen, mussten oft mehrere einfache Metra, s. g. κῶλα, welche Hermann mit den alten Metrikern und den Handschriften einzeln als Verse gesondert hatte, nun zu grösseren Ganzen verbunden werden, unter Benutzung der *anceps* und des *hiatus* für das Erkennen des Versschlusses. Die weiteren Vereinigungen solcher Verse zu Strophen wies Böckh als harmonische Kunstwerke von ausgeprägtem, nach der Tonart unterschiedenem Charakter nach. Erst funfzig Jahre später ist im System wieder ein wesentlicher Fortschritt gemacht worden, durch Rossbach und Westphal, welche den von Böckh gebahnten Weg weiter verfolgten, an den Rhythmikern festhielten, aber die in deren Lehre noch unklar gebliebenen Punkte aufhellten, die von Böckh begonnene Herausfindung der maassgebenden Theorie, der des Aristotelikers Aristoxenos, förderten, viele Lehren der alten Metriker damit in Uebereinstimmung zu bringen wussten, und erst neuerdings bekannt gewordene Quellen benutzten, wie die von Friedrich Bellermann zuerst herausgegebene griechische Schrift über die Musik, worin Längen bis zur Geltung von fünf Kürzen und Pausen bis zur Dauer von vier Kürzen mit ihren alten Zeichen vorkommen. Für den Strophenbau kam nun das Princip hinzu, dass die Verse nach der Zahl ihrer Versfüsse in einem symmetrischen Verhältniss stehen müssen. Aber dies ganze System ist noch nicht abgeschlossen, die Forschung ist noch im Fluss, während Böckh sein Werk fertig und in allen Theilen, so weit man damals kommen konnte, begründet herausgab. So war es mit allen Hauptschriften des Meisters; vollendet erschienen sie, wie die gewappnete Athene aus dem Haupte des Zeus.

Die lyrischen Maasse liegen in ausgedehnter Anwendung namentlich bei Pindar vor; bei diesem zumal führte Böckh seine Theorie durch, von ihm lieferte er eine Ausgabe, welche in der Allseitigkeit ihrer Durchführung ein Muster ist. Nach kleineren Proben[1]) veröffentlichte er Text, Scholien und Fragmente mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, eine lateinische Uebersetzung, mit dem ersten Bande jene Metrik[2]). In den Erklärungen zu den

[1]) *Specimen emendationum in Pindari carmina*, *Lips. 1810*, *4*. *Observationes criticae in Pindari primum Olympicum carmen*, *Lips. 1811*. *4*.

[2]) Leipzig, in Quart. I. 1811. II. 1. 1819. II. 2. 1821. Dazu die akademische Schrift: über die kritische Behandlung der Pindarischen Gedichte, 1822, 4.

olympischen und pythischen Oden [1]) hat er nicht nur die oft fern liegenden und verhüllten Beziehungen des Dichters dargelegt, sondern auch den Zusammenhang jeder Ode, der so schwer zu finden ist. Hiernach zuerst erkannte man jedes Gedicht, wie im Metrum, so im Inhalt als ein kunstreiches Ganzes. Jetzt freilich ist es wieder Mode, — denn auch die Wissenschaft hat ihre Moden, — Ausgaben alter Schriftsteller nur mit kritischen Anmerkungen zu begleiten, nur auf die Feststellung des Textes einen Werth zu legen. Das ist aber ein Rückschritt; man macht das Mittel zum Zweck. — Die Erforschung des Pindar hat erst in neuester Zeit wieder bedeutender gewonnen, die Erklärung durch Leopold Schmidt in Marburg und den neuen Bearbeiter der kleineren Dissenschen Ausgabe, von Leutsch in Göttingen, die Kritik durch Bergk in Halle und Tycho Mommsen in Frankfurt a. M. Letzterer hat einen reichen handschr. Apparat zusammengebracht und auch die Scholien vermehrt; trotzdem hat er den Böckh'schen Text verhältnissmässig nur wenig umzugestalten gehabt.

Die Untersuchungen über die Aechtheit antiker Schriften, mit welcher Böckh zuerst in Bezug auf Plato hervorgetreten, dehnte er bald auch auf die griechischen Tragiker aus [2]). Er behandelte die Zahl der Stücke des Aischylos, Sophokles und Euripides, die Abfassungszeit, Umarbeitung und wiederholte Aufführung von mehreren derselben; er wies nach, dass manche Dramen schon im Alterthum fälschlich jenen drei Dichtern zugeschrieben oder in einzelnem verändert wurden, an welchen Festen die Athener Dramen gegeben, und besprach die Personenzahl des Chors, die politischen Anspielungen und die gegenseitige Nachahmung der Tragiker, ihre Verweisungen auf die Abwicklung des behandelten Mythos, welche in einem sich anschliessenden Drama ausgeführt werden sollte, und anderes, was eine reiche gelehrte Literatur über diesen Zweig antiker Kunst hervorgerufen hat, und namentlich von Welcker verfolgt und erweitert worden ist. Einiges hat auch Böckh selbst noch näher untersucht, wie die Aufführungszeit der Dramen zu Athen [3]) und die Didaskalieen [4]), die Bühneneinrichtung und die Musik [5]).

[1]) Die zu d. nemeischen u. isthmischen fügte Dissen in gleicher Weise hinzu.

[2]) *Graecae tragoediae principum, Aeschyli, Sophoclis, Euripidis, num ea, quae supersunt, et genuina omnia sint, et forma primitiva servata .. Heidelb. 1808, 8.*

[3]) Unterschied der attischen Lenäen, Anthesterien und ländlichen Dionysien. Akadem. Abhandlung 1817. — Zum *corp. inscr. Graec.* No. 229.

[4]) *Corp. inscr. Graec.* No. 229. — [5]) Ueber die Darstellung der Antigone, Preuss. Staatszeitung 1841 No. 317; Leipziger allg. musik. Zeitung 1841 No. 47.

Besonders auf eine Tragödie ging er näher ein, auf Sophokles Antigone. Er hat sie in Folge der durch Friedrich Wilhelm IV. befohlenen Darstellung übersetzt [1]) und Würde und Ton der sophokl. Sprache treu wiedergegeben, freilich öfters auf Kosten der Leichtigkeit. Die Uebersetzung verband er dann mit einer trefflichen Textausgabe [2]) und schon früher erschienenen Abhandlungen über die Idee des Stückes, die Abfassungszeit [3]) und einzelne Stellen [4]), wobei er besonders schön die melischen Partien bespricht. Nach Böckh vertritt Kreon das Recht des Staates, Antigone das der Religion und der Familie; doch beide thäten es maasslos, daher beide unglücklich würden. Der Preis des Maasses sei die Tendenz des Stückes. Er stimmt hierin wesentlich mit Hegel überein.

Die längste Zeit schlossen sich Böckhs Studien an die grosse, so überaus wichtige Sammlung der griechischen Inschriften an. Die Vorarbeiten zu dem corpus begannen 1815, der erste Band erschien 1828, bis 1843 war Böckh der Herausgeber; die beiden ersten Folianten mit allen ihren Abhandlungen über die Verfassung griechischer Staaten, ihre Zeitrechnung, ihre öffentlichen Spiele, über Schrift, Dialecte u. s. w. sind sein Werk, und auch bei der Fortführung der Sammlung hat er wesentlich mitgewirkt [5]). Sein Scharfblick setzt hier immer wieder in Erstaunen. Ohne die Inschriften im Original zu sehen, ohne Papierabklatsche, wie man sie neuerdings benutzt, hat er so sicher das Rechte getroffen, dass eine neue Vergleichung der Steine oder bessere Abschriften fast immer seine Vermuthungen und Ergänzungen bestätigten und meist nur davon in seinen Nachträgen Meldung zu thun war.

Aber keiner hat auch das überreiche Material vo verwerthet wie Böckh selbst. Zum grossen Theil auf Inschriften beruht sein Staatshaushalt der Athener [6]), ein Buch, das in wenigen Wissenschaften seines Gleichen hat. Nach den höchsten Gesichtspunkten, mit allseitigster und eindringendster Forschung, die keine Schwierigkeit umgeht oder verschleiert, sondern sie ergründet und löst, ist ein Gesammtbild entworfen und in classischer Klarheit hinge-

[1]) Gedruckt mit dem Clavierauszuge von Mendelssohn's Composition. Leipzig, 1841. — [2]) Berlin 1843, 8.

[3]) Akademische Abhandl. von 1824 f.

[4]) Akademische Abhandl. von 1828.

[5]) Akadem. Abhandlungen über Inschriften finden sich z. B. in den Monatsberichten 1848 f. 1853 f. 1857.

[6]) Band I. II. Berlin 1817, in verbesserter zweiter Auflage Berlin 1850 f. Band III.: Urkunden über das Seewesen des Attischen Staates, 1840.

stellt. Böckh, der von der Philologie die lebendige Reconstruction der antiken Welt gefordert, hat hier selbst ein Muster dafür gegeben.

Eine ganze Reihe grösserer und kleinerer Schriften Böckh's hängt mit diesen Studien zusammen [1]), namentlich die über Meteorologie und über Zeit und Kalenderwesen. Die meteorologischen Untersuchungen, über Gewichte, Münzfüsse und Maasse des Alterthums in ihrem Zusammenhange" [2]) lichteten nicht nur einen wirren Stoff schwierigster Art, sondern zeigten auch für die anscheinend so verschiedenen Systeme einfache Grundlagen auf, welche in einen kaum geahnten Völkerverkehr frühester Zeit und in die Ausbildung des Handels späterer Jahrhunderte einen Einblick gestatten. Jetzt haben Brandis in seinem babylonischen Maass- und Gewichtsystem und Mommsen in seiner trefflichen Geschichte des römischen Münzwesens dieses Feld weiter angebaut und namhaft gefördert. — Eben so verwickelt ist das Kalenderwesen der Alten, welches Böckh in den Büchern über deren Sonnenkreise und der Hellenen Mondcyclen und der Abhandlung über den Auf- und Untergang mehrerer Gestirne [3]), in Erwägung und Vergleichung aller Möglichkeiten durchforscht hat. Viele Rechnungen führte er dazu selbst, und entlehnte er die astronomischen auch von einem Fachmanne, so ruhte er doch nicht, bis er es zu einem vollkommenen Verständniss derselben gebracht. Denn auch in fremde Gebiete drang er ein, wenn er ihrer Ergebnisse bedurfte, so in die Einzelheiten des jetzigen Schiffsbaues für sein Buch über Athens

---

[1]) So die akademischen Abhandlungen: Ueber die Laurischen Silberbergwerke, 1814. Unterschied der attischen Lenäen, Anthesterien und ländlichen Dionysien, 1817. *De Archontibus Atticorum pseudeponymis*, 1827. Plan der Atthis des Philochoros, 1832. Eine ägypt. Papyrusrolle in griech. Cursivschrift, 1821. Attische Urkunde über das Vermögen des Apollinischen Heiligthums auf Delos, 1834. Inschr. von Thera, 1836. Zwei attische Rechnungsurkunden, 1846. — Ferner: die Logisten und Euthynen der Athener, rhein. Mus. I. 1827.

[2]) Berlin 1838, 8.

[3]) Zur Geschichte der Mondcyclen der Hellenen, Leipz. 1855 f. — Ueber die vierjärigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich den Eudoxischen. Ein Beitrag zur Geschichte der Zeitrechnung und des Kalenderjahres der Aegypter, Griechen und Römer, Berlin 1863. — Ueber des Eudoxos Bestimmungen des Auf- und Unterganges des Orion und des Kyon; über die Auf- und Untergänge des Arktur und der Lyra, 1863. Kleine Schr. III. S. 343—448. Die Chronologie des Manetho im Verhältniss zur Hundsternperiode; epigraphisch-chronologische Studien; der zodiakale Kalender des Dionys; akadem. Abhandlungen von 1843 f. 1856 und 1858.

Seewesen. — Was er übrigens in Betreff des ägyptischen Kalenders auf die Ueberlieferung verschiedener Monatstage für dieselben Feste gegründet hatte, das hat er später (mündlich) zurückgenommen, als Brugsch nachgewiesen, dass bei den Aegyptern ein profanes und ein heiliges Jahr von verschiedenem Anfange, doch derselben Länge neben einander bestand.

Mannigfache Stoffe behandelte Böckh in den Einleitungen zu den Vorlesungsverzeichnissen uud in den Festreden für die Berliner Universität und in den Vorträgen an den Jahrestagen der Akademie der Wissenschaften geraume Zeit hindurch, stets mit gleicher Klarheit und Würde und in edelster Form. Vieles darunter bezieht sich auf Philosophie, wie seine Reden über Wissenschaftlichkeit [1]), über theoretisches und praktisches Leben [2]), über die Philosophie und Geschichte als Grundlagen der Wissenschaft [3]), das Verhältniss der schönen Wissenschaften unter einander [4]), ihren Nutzen für die christliche Kirche [5]) und für den Staat [6]), über Ausbildung des Menschen [7]), über öffentlichen Unterricht [8]) und die Einwirkung des Fürsten [9]) und einer constitutionellen Verfassung darauf [10]), über das Universitätsstudium [11]), den Kampf der Gegensätze [12]), die Vorsehung [13]). Er bespricht die Nationalität [14]) und das Verhältniss der Gelehrten zu ihr [15]), die Vaterlandsliebe [16]), Fürstentugend [17]), das Verhältniss der Herrscher und der Beherrschten [18]), die verschiedenen Staatsformen [19]). Er giebt gedrängt eine Geschichte der Erkenntniss [20]), und liefert auch sonst Beiträge zur Geschichte der Philosophie, namentlich in Bezug auf Leibniz [21]), auf Friedrich den Grossen als Denker [22]), einige über Fichte [23]) und Schleiermacher [24]). 1836 schilderte er den damaligen Stand der Philosophie [25]), 1859 Preussens Stellung zum wissenschaftlichen Leben Deutschlands [26]).

Böckh erkennt an, dass die Wissenschaft ihren Zweck in sich hat [27]), und vertheidigt, er selbst so streng historisch in seiner

---

1) Kleine Schriften I. Rede 11 f. II. 6—8. 17.

2) II. 24. 6. — 3) I. 14. — 4) I. 18. — 5) I. 5. — 6) I. 6 und 16. — 7) I. 7. — 8) I. 20. II. 18. III. 8. — 9) I. 26 u. 30. — 10) II. 2.

11) I. 4 und 8. Verfassung der Universitäten; ob darin Reformen nöthig; II. 4. Die Gründung der Berliner Univ. II. 9 Die preuss. Universitäten unter Friedr. Wilh. III., besonders in Bezug auf die Freiheit der Lehre. II. 1.

12) I. 21. — 13) I. 23. II. 5. — 14) II. 10. — 15) II. S. 178. — 16) I. Rede 29. — 17) I. 15. 24. 25. 28. — 18) II. 7. — 19) II. 10. — 20) II. 8. — 21) II. 13. 18. 23. 27. 30. III. 1. — 22) II. 17. 22. 33. 35. 37. — 23) II. S. 110 und 141. — 24) II. S. 143. — 25) I. Rede 32. — 26) III. 2. — 27) II. 6.

Forschung, die Speculation [1]; diese finde freilich, richtig getrieben, ihre Vereinigung mit dem Empirischen, mit der Induction [2]. In allen Reden, in seinen Büchern ist Böckh's Weise eine philosophische; sie sucht die Gründe der Erscheinungen auf, und erörtert jede Frage nach allen Seiten. Und philosophisch ist schon die Erklärung, die er von seiner Wissenschaft gab, als einer Erkenntniss des Erkannten. Die classische Philologie ist nach ihm eine geschichtliche Disciplin, welche ihre Ergebnisse vermöge der Hermeneutik und Kritik gewinnt [3]; sie solle die gesammte Entwicklung der Griechen und Römer mit Einschluss ihrer Sprache darlegen. Von den Alterthümern sagt er in seiner Vorrede zum Staatshaushalt S. 17: „ein Entwurf des Ganzen, mit wissenschaftlichem Geiste und umfassenden Ansichten gearbeitet und nach festen Begriffen geordnet . . ist um so mehr ein Bedürfniss des gegenwärtigen Zeitalters, je mehr sich die Masse der Alterthumsgelehrten, der jüngern vorzüglich, in einer an sich keineswegs verächtlichen, aber meist auf das Geringfügigste gerichteten Sprachforschung und kaum mehr Wort-, sondern Sylben- und Buchstaben-Kritik selbstgenügsam gefällt".

Mit jener Begriffsbestimmung der Philologie, welche Böckh besonders in seiner Vorlesung über die Encyclopädie dieser Wissenschaft ausführte, hat er die Periode derselben begründet, in welcher wir noch jetzt stehen. Er knüpfte in dieser Vorlesung an Friedr. August Wolf's Entwurf an, machte diesen aber methodischer. Die Inschriftenkunde hat durch Böckh selbst namentlich ihre Stelle erhalten neben der Kunde der Schriftsteller. Während seines Wirkens haben sich die Quellen auch nach einer anderen Richtung sehr vermehrt; die Quellen, welche die alte Kunst bietet, kommen neben den schriftlichen Denkmälern immer mehr zur Geltung, und haben eine solche Ausdehnung gewonnen, dass sich die Archäologie selbst wieder in mehrere Fächer geschieden hat, welche gemeinsam zu umfassen für einen Einzelnen schwer ist, die aber doch auch mit der eigentlichen Philologie Hand in Hand gehen sollen. Andrerseits haben die mächtigen Fortschritte in der vergleichenden Sprachkunde das Griechische und Lateinische als einzelne Glieder eines grösseren Ganzen hingestellt, und viel scheinbar Zufälliges auf die Gründe zurückgeführt, und sie lassen eine Erkenntniss des allgemeinen Verhältnisses von Laut und Begriff für künftige Zeiten ahnen, wie

[1] II. S. 125. — [2] II. S. 126.

[3] Akadem. Abh., hist.-phil. Classe, 1822 S. 261 ff.

auch die Sagenkunde das gemeinsame der verwandten Stämme aufzusuchen begonnen hat, und die Vorstellungen der Völker in ihrer Kindheit von Gottheit und Natur aufzuklären strebt. Doch jetzt stehen wir in der geschichtlichen Erkenntniss noch bei den Nationen, noch nicht bei der ganzen Menschheit, wie in der Politik bei Herausbildung der Nationalität. Erst wenn die Völker ihre Individualität so weit entwickelt haben, als sie können, darf man an eine geistige Verschmelzung aller Erdbewohner denken. Und so ist es mit den Einzelnen; unsere Zeit bedarf vorzüglich der Charaktere.

Was Böckh in den Vorlesungen über Encyclopädie in grossen Zügen zeichnete, das führte er in den griechischen Alterthümern für dieses Feld aus. Er mischte, seinem System gemäss, auch einen Ueberblick über die Geschichte und Geographie ein; doch hatte dies den Uebelstand, dass um doch nur geringe Nachrichten über allgemeiner bekannte Gegenstände die Zeit für die ganz hergehörigen Privatalterthümer sehr knapp wurde. — In den Vorlesungen über griechische Literaturgeschichte legte er deren eigenthümlich systematische Entwicklung dar, wie die verschiedenen Zweige in ihrer natürlichen Reihenfolge erwuchsen und je bei einzelnen Stämmen. Die Schilderung des Plato und des Demosthenes waren Glanzpunkte. All' diese Vorträge und die über Metrik, über Sophokles' Antigone, über Pindar, in früherer Zeit über einzelne attische Reden riefen eine überaus grosse Zuhörerschaft herbei. Böckh's Stimme war nicht laut, seine Sprache nicht blühend, die süddeutsche Aussprache machte manche Namen für das Ohr undeutlich, — wie hat er so Viele gefesselt? Durch seine Klarheit, durch die Sicherheit, die man fühlte, dass man nur Geprüftes und Erforschtes zu hören bekomme, durch das Systematische. Böckh wirkte durch den Inhalt, den aber die Form stets deckte, nach Art der Classiker. Nachgeschriebene Hefte sind für seine Zuhörer noch nach Jahren ein wahrer Schatz.

Und doch hat Böckh zwar eine Richtung geschaffen und Zuhörer gehabt, welche bedeutende Gelehrte geworden sind, aber er hat eigentlich keine Schule gestiftet. Ich glaube, der Grund ist, dass er alles zu vollkommen an seine Schüler heranbrachte; sie konnten nichts zu- und nichts abthun, sie sahen nicht, wie er zu den Ergebnissen gelangt war, und ahnten oft die Schwierigkeiten nicht, welche der Meister gelöst. Belehrend ist es, Böckh in dieser Beziehung mit seinem Zeitgenossen Gottfried Hermann zu ver-

gleichen, welcher Gründer einer so ausgedehnten Schule war. Verhältnissmässig nicht oft las Hermann systematische Collegia, und auch diese so, dass man zuerst enttäuscht war, wenn man ihn nach Böckh hörte. Hermann begann gleich mit einzelnen Beweisstellen aus den Classikern, behandelte sie kritisch, ging dann auf andere über und zog die Resultate, kurz, er arbeitete vor dem Zuhörer. Nie las er ein Colleg so, wie er es früher gelesen, oft nahm er ältere Conjecturen u. dgl. zurück, während Böckh's Collegia sich lange wesentlich gleich blieben und nur neuere Forschungen zu den älteren zusetzten. So erweckte Hermann's Art, durch grosse Lebhaftigkeit des Vortrags gestützt, mehr die Selbstthätigkeit des Zuhörers; man musste mit ihm mitarbeiten, gewann mit ihm die Ergebnisse, und konnte es nun bei anderen Stoffen nachzumachen suchen. Böckh musste man bewundern, aber man konnte es ihm nicht nachthun. In der griechischen Gesellschaft zumal und im Seminar ragte Hermann als Pädagog hervor. Er wusste zu bewirken, dass jede gelieferte Arbeit von allen Mitgliedern genau gelesen wurde. Alle machten nach der Reihe ihre Einwendungen; zog sich eine Debatte in die Länge, so entschied der Meister scharf und sicher. Zuletzt machte dieser selbst seine Bemerkungen mit einer solchen Kenntniss der Schriftsteller und ihrer Eigenthümlichkeiten, dass keine noch so lange Untersuchung daran etwas hätte ändern können. Böckh las auch alle Seminararbeiten sorgfältig durch, doch er begnügte sich damit, wenn nur noch der Referent sie gelesen, und er liess sich auf lange Debatten mit dem Vortragenden ein. Wer nicht Referent war, konnte eine Arbeit nicht einmal vorher erhalten, wenn er es auch wollte; die Sitte und die Kürze der Zeit für das Coursiren hinderte ihn daran. Wer aber dem lauschte, was der Meister in den Seminarien hinwarf, der trug viel Schönes heim.

Unverdrossenheit übrigens, Pünktlichkeit, Takt und Humanität zeichneten Böckh in dieser Leitung wie in all' seinen Geschäften aus, mochte er sie als Secretär der Akademie üben, an deren grossen Unternehmungen er stets seinen Antheil hatte, oder für die Universität als beständiges Senatsmitglied und oftmaliger Rector und Decan, oder als Vertreter dieser beiden Institute vor den Königen. Stets suchte er für die Freiheit der Forschung zu wirken; viele Jünger verdanken ihm ihre Lebensstellung, viele fanden bei ihm mannigfache Unterstützung, Einheimische und Fremde ein gastliches Haus. Sprechen liess er sich, wenn auch

gewöhnlich nicht lange, doch zu jeder Zeit. Nichts schob der so beschäftigte Mann auf. Er war oft der letzte, der noch Collegia las, auch in verdoppelter Stundenzahl, um sein Pensum zu Ende zu führen. Noch im Jahre seines Todes, als ihm das Gehen schon schwer wurde, liess er sich zu den Lehrstunden der Seminarsmitglieder hinführen und hörte sie an. Seine süddeutsche Gemüthlichkeit hat er sich immer bewahrt; wie mit seines Gleichen konnte er mit einem Kinde spielen. Seine Polemik war auch in seinen Vorlesungen immer maassvoll und würdig auf die Sache gerichtet, nicht verletzend für die Person.

Seine Zuhörer wussten wohl, was sie an ihm hatten. Jahre lang feierten sie seinen Geburtstag mit Gaben der Liebe und mit Musik. Gelehrte Körperschaften aller Orte sandten ihm Diplome, Fürsten ihre Orden; seine Mitbürger in Berlin machten ihn zum Ehrenbürger, Verehrer von ihm gründeten Universitätsstipendien zu seines Namens Ehre, die Betheiligung an seinem 50- und 60-jährigen Doctorjubiläum, an seinem achtzigsten Geburtstage war eine allgemeine.

In ihm ist ein geborner Akademiker, ein Humanist in reinster Bedeutung dahingegangen.

Anhang zu S. 278.

Möge es mir gestattet sein, auf die Idee der Antigone etwas näher einzugehen, weil sie einen Punkt der Hegelschen Philosophie betrifft. Hegel findet wie Böckh in dem Stücke den Widerstreit zweier an sich berechtigter Gewalten. Er sagt (Aesth. 1843 III 556): „Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt, — ich kenne so ziemlich alles, und man soll es und kann es kennen, — erscheint mir nach dieser Seite die Antigone als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk“. Auch II 51 nennt er sie eins der erhabensten, in jeder Rücksicht trefflichsten Kunstwerke aller Zeiten. Noch I (1842) 277, III 551 und 557 f. handelt er von ihr, führt an ihr das Wesen der Pietät in seiner Philosophie des Rechts aus (1840 S. 225), eine ganze Stufe der Geistesentwicklung in seiner Phänomenologie (schon 1807; 1841 S. 332—48), und gründet besonders auf sie seine Theorie der Tragödie (Aesth. III 527—56). Diese Theorie selbst würde erschüttert, wenn man Hegels Auffassung von der Antigone widerlegen könnte. Manches nämlich beruht auf unrichtiger Deutung einzelner Stellen. So heisst es Phänom. 342, nachdem 341 Antigone genannt ist: „Das sittliche Bewusstsein

muss sein Entgegengesetztes .. um seines Thuns willen als" seine Wirklichkeit, „es muss seine Schuld anerkennen; weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt .. Damit aber giebt das Handelnde seinen Charakter und die Wirklichkeit seines Selbst auf, und ist zu Grunde gegangen" .. Die sittliche Individualität „hat aber dabei die Gewissheit, dass diejenige Individualität, deren Pathos die entgegengesetzte Macht ist, nicht mehr Uebel erleidet, als sie zugefügt". Das Gesperrte geht auf Vers 925—28; aber diese Verse besagen: wenn die Götter billigen, dass ich für Frömmigkeit die Strafe der Gottlosen leide, so möchte ich wohl, durch Schaden klug gemacht, einräumen, dass ich gefehlt; fehlt aber Kreon (und nur dies ist Antigone's wahre Meinung), so möge er gleiche Uebel erleiden, als er mir widerrechtlich angethan! Anderwärts stellt Hegel auf, Antigone vertrete die Götter der Unterwelt, Kreon die oberen. Doch jene behauptet 450 u. ö. und der untrügliche Seher bestätigt es, dass die Gebote der Götter überhaupt durch Kreon's Befehl verletzt worden seien. Nach Hegel musste ferner die Familie gerade durch ein Weib vertreten sein, und gerade durch das Verhältniss einer Schwester zum Bruder, und zwar durch ihre Fürsorge für seine Leiche. Aber dies alles ist doch offenbar nicht wesentlich, und nur durch den Mythos bedingt. — Selbst jene Vernichtung zweier Gegensätze durch sich selbst und ihre Vermittlung in einem höheren Princip kann ich für dieses Stück nicht zugeben. Der Dichter muss Partei ergreifen, sonst kann er nicht erwärmen. Und Sophokles that es so. Antigone wird zwar zum Tode geführt, doch sie giebt ihn sich selbst, Kreon will sie zuletzt davon befreien. Sie stirbt im Bewusstsein erfüllter Pflicht, heiss geliebt, hoch gefeiert. Was sie erstrebt hatte, wird von der öffentlichen Meinung und durch Wahrzeichen und des Sehers Mund von den Göttern selbst gebilligt, und von Kreon schliesslich ausgeführt. Dieser aber bleibt in Verzweiflung zurück, beraubt der Gattin und des Sohnes, von jener verflucht, dieser hatte gar die Mordwaffe gegen ihn gekehrt. — Der Kern des Stückes ist vielmehr: Göttergebot geht über Menschengebot. Kreon hatte zu seinem Befehl ein formales Recht, doch er durfte es nicht anwenden, weil ihm die geheiligte Sitte entgegenstand.

Ich meine, der Begriff der Handlung ist auch bei der Tragödie zu Grunde zu legen; eine That wird darin vollständig vorgeführt, mit ihren Motiven und ihren Folgen. Ihr Träger kämpft entweder für das Rechte, und dann kommt dieses zur Anerkennung,

wenn jener auch dabei untergeht. Oder die Hauptperson kämpft gegen das Rechte, und sie scheitert daran. Von erster Art ist Antigone und z. B. der Oidipus auf Kolonos, Elektra, Hamlet, Götz, die Jungfrau von Orléans, Zriny; zur zweiten Classe gehört Aias und Philoktet, wo die Heroen aus Rache und um ihrer persönlichen Ehre willen die Interessen der Landsleute gefährden wollen, die Trachinierinnen, wo Herakles die geheiligten Rechte des Hauses zu verletzen in Begriff stand, Lear, welcher um den Schein das Wesen opfert, Macbeth, Richard III., Wallenstein, welcher die Treue gegen Kaiser und Staat verlässt, auch Tasso, welcher die Schranken der Sitte einzureissen und berechtigte Standesunterschiede zu zerstören gestrebt.

Erinnerung an Adolph Diesterweg.

Von

E. Mätzner.

Am 7. Juli 1866 erlag zu Berlin nach einem bewegten Leben ein Greis von seltener Rüstigkeit des Leibes und Geistes der in diesem Jahre herrschenden Cholera. Wenige Tage zuvor war seine Gattin ihm vorangegangen. Sie nannten ihn den deutschen Pestalozzi und hatten ihm ein Jahr vorher auf das ungebeugte Haupt den Ehrenkranz gedrückt, mit dem ihn Männer aus allen deutschen Gauen zu schmücken beschlossen hatten. Er starb in kindlich frommer und mannhafter Ergebung.

Kein Jünger einer philosophischen Schule, kein Mann der esoterischen Wissenschaft, kein Wortführer der Gelehrsamkeit, war Adolph Diesterweg durch sein Streben und seine Wirksamkeit einer der ungemeinen Menschen, welche die tiefsten Interessen des Geistes, zum Theil sich selber unbewusst, zu fördern berufen sind.

Adolf Diesterweg war am 29. October 1790 geboren. Sein Vater, Amtmann zu Siegen, erzog den seit seinem achten Jahre mutterlosen Knaben vielleicht nicht eben sorgfältig, wenngleich er ihm die Mittel zu seiner Bildung fteigebig gewährte. Wir wissen wenig von dem Gange seiner Jugendbildung. Er besuchte die Schule zu Siegen und bezog 1808 die Universität Herborn sowie später Tübingen bis zum Jahre 1811. Er selber urtheilte ungünstig über seine Schulbildung, wie über den Gang und den Erfolg seiner Universitätsstudien, so dass er keiner bedeutenden Einwirkung seiner Lehrer je gedacht hat. Eine Vorbereitung für das Schulamt

scheint Diesterweg nicht beabsichtigt zu haben, da er sich nach Vollendung seiner Studien nach Düsseldorf begab, um sich der Ingenieur-Prüfung zu unterwerfen. Da die Prüfungs-Commission auf Veranlassung drohender kriegerischer Ereignisse nicht mehr versammelt war, so sah er sich nun genöthigt, eine Hauslehrerstelle in Mannheim anzunehmen und 1812 einer Berufung als zweiter Lehrer an das Gymnasium zu Worms Folge zu geben. Mit der Pestalozzischen Lehrmethode, welche seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland ein immer wachsendes Aufsehen erregt und Ansehen gewonnen hatte, war Diesterweg damals schon, wenn auch nur oberflächlich, vertraut geworden. Tiefer eingeweiht in dieselbe wurde er, als er 1813 als Lehrer an der Musterschule zu Frankfurt am Main angestellt ward, wo Schüler Pestalozzi's wirkten. Eine vertrautere Bekanntschaft mit De Laspé, dem Vorsteher einer Lehr-Anstalt für Knaben und Mädchen in Wiesbaden, einem ehemaligen Maurergesellen, welchem es gelungen war, zu Ifferten in Pestalozzi's Lehranstalt aufgenommen zu werden, und den der Meister später für einen seiner trefflichsten Jünger erklärte, diente dazu, Diesterweg für die Pestalozzi'sche Methode vollends zu begeistern. Von nun an scheint seine pädagogische Richtung entschieden, und seine Arbeit die Vertiefung in Pestalozzi's Methode, so wie die Vertiefung der Methode selbst zu werden.

Nachdem er 1817 in Tübingen die Doctorwürde erlangt hatte, ward er 1818 als zweiter Rector an die lateinische Schule der reformirten Gemeinde zu Elberfeld berufen. Die ihm bald darauf 1820 angebotene Stelle eines mathematischen Lehrers am Gymnasium zu Hamm schlug er aus, weil sein Entschluss fest stand, sich völlig dem Volksschulwesen zu widmmen. Und da um diese Zeit die Errichtung von Schullehrer-Seminaren im Rheinlande von der Regierung beabsichtigt ward, so wandte er sich an das Consistorium in Köln, um sich für die Stellung eines Seminardirectors zur Verfügung zu stellen, worauf er noch in demselben Jahre als Seminardirector nach Mörs berufen ward. Hier hat er in einer mühevollen, durch Erfolge und Anerkennung belohnten, und über seine unmittelbare Umgebung hinausgehenden Wirksamkeit, obwohl auch hier schon nicht ganz ohne Anfechtung von 1820 bis 1832 sich in vollster Unbefangenheit lernbegierig und lehrbegierig bethätigt.

Da gegen das Ende dieser Zeit zu Berlin ein Seminar für Stadtschullehrer errichtet werden sollte, und die Aufmerksamkeit

des Ministers von Altenstein auf Diesterweg gelenkt wurde, so ward diesem die Leitung des dürftig genug ausgestatteten Seminares in der Hauptstadt Preussens übertragen. Hier gelang es dem eifrigen, durch Wort und Schrift lebendig anregenden, eine feste Methodik des Unterrichts durcharbeitenden Lehrer der Volkslehre, der zugleich als schlichter didactischer Künstler ein Vorbild ward, unter Hemmungen, Verdächtigungen und Anklagen, hochgeachtet und geliebt von seinen zahlreichen Schülern, und bald in den weitesten Kreisen als eine bedeutsame Erscheinung auf dem Gebiete der Volksbildung anerkannt, in der That der Reformator des deutschen Volksschulwesens zu werden. Es handelt sich hier nicht um die Darstellung des mehr und mehr wachsenden Misstrauens der Behörden gegen einen Mann, welcher, frei von der gewöhnlichen Eitelkeit, mit entschiedenem Selbstvertrauen und Charakterfestigkeit, wenn auch nicht ohne Hartnäckigkeit, seine Bahn in seiner unmittelbaren Thätigkeit verfolgte, und zugleich durch Rede und mehr noch durch Schrift über die rein amtliche Sphäre hinauszugreifen bestrebt war. Nicht persönlicher Gründe bedarf es, welche man anzuklagen geneigt sein kann, um die Entfernung Diesterwegs aus seinem Amte zu erklären, es war vielmehr die Grundanschauung des Mannes, welche mit pädagogischer Tradition in Widerspruch gerathen musste, und in ihren bisweilen naiv und unvorsichtig, bisweilen ohne scharfe Bemessenheit entwickelten Consequenzen, in dem kräftig gährenden und überschäumenden Becher, den tiefen Bodensatz verkennen liess. —

Diesterweg wurde im Juli 1847 mit Belassung seines vollen Gehaltes von seinem Amte entbunden, und es ward ihm zugleich die Verbindlichkeit auferlegt, ein seinen Kräften entsprechendes Amt, welches ihm übertragen werden möchte, anzunehmen. Es ward ihm zugleich ein nicht unbeträchtliches Reisegeld bewilligt, um Pestalozzi-Stiftungen zu besuchen, im Interesse der von Diesterweg angeregten und in der Nähe Berlins bei Niederschönhausen 1846 begründeten deutschen Pestalozzi-Anstalt. Im Jahre 1849 ward Diesterweg, welcher nunmehr in Berlin privatisirte, die commissarische Verwaltung der Stelle eines evangelischen Schulraths zu Marienwerder angeboten, welche er ablehnte. Als aber 1850 die zweite Kammer von dem Budget des Ministeriums des Kultus das Gehalt „eines früheren Seminardirectors“ als eine durch „reglementswidriges“ Verfahren entstandene Ausgabe mit der Bemerkung gestrichen hatte, dass der betreffende Beamte, wenn er sich etwas

zu Schulden kommen lassen, hätte bestraft oder pensionirt werden, im andern Falle aber im Amte belassen werden müssen und man ihn wieder anstellen müsse, so wurde Diesterweg wiederum die Stelle eines Schulraths zu Köslin, zunächst zu commissarischer Verwaltung angetragen. Auf seine Ablehnung, da er weder Beruf noch Neigung zu einem solchen Amte zu haben glaubte, ward er nunmehr mit der gesetzlichen Pension in den Ruhestand versetzt.

Nicht in Unthätigkeit hat er sein Leben beschlossen; seine schriftstellerische Thätigkeit ermüdete nicht. Seine Mitbürger betrauten ihn mit dem Amte eines Stadtverordneten, und in mehrfacher Wiederwahl mit dem eines Abgeordneten zum preussischen Landtage. Er schied aus dem Leben, als er eben wiederum zum Landtagsabgeordneten erwählt worden war, um namentlich auch der hochwichtigen Angelegenheit des Volksschulwesens in den Berathungen jener Körperschaft seine Einsicht und seine Erfahrungen zum Wohle des Vaterlandes dienstbar zu machen.

Er ist nicht frei von häuslichen Trübsalen geblieben. Zwei seiner geliebten Kinder verlor er, eins im zarten Alter durch unvorsichtigen Genuss von Gift; eine Tochter ward das Opfer eines tiefen Gemüthsleidens; die tiefste Wunde schlug ihm der Tod seiner Gattin. Sein schnelles Hinscheiden wird mehr dem letzten Grame, als der verheerenden Cholera zugeschrieben.

Es ist zu bedauern, dass wir keinen festen Anhalt haben, um Diesterweg's Entwicklungsgang nachzuweisen. Es ist schwerer, die verschiedenen Seiten seiner Persönlichkeit in ihrer Einheit darzustellen, als die alle einzelnen Seiten durchziehende und alle mitbewegende, allmälig geklärte Grundanschauung des eigenthümlichen Mannes darzulegen. Wir glaubten in dem gereiften Manne und Greise noch den muthwilligen, kecken und zugleich verlegenen, redlichen und ehrenfesten Knaben und Jüngling wiederzusehen, der in leichter Erregbarkeit und Beweglichkeit vielseitigen Eindrücken offen war, ohne sich der straffen Zucht des Gedankens weder in einem abgegrenzten Fache, noch in allgemeiner philosophischer Durchbildung zu unterwerfen. Der Enthusiasmus seiner Zeit für das, was man die Pestalozzische Idee nannte, worin man die allseitige Lösung einer grossen Zeitfrage, die Beglückung der werdenden Menschheit sah, konnte das Gemüth des liebevollen, für Menschenwohl glühenden Lehrers ergreifen und festhalten, und im Dienste dieses Gedankens den ganzen bunten Vorrath seines geistigen Erwerbes verwerthen und erschöpfen lassen. In mehr als

einem Punkte glich er dem edlen und unglücklichen Joh. Heinr. Pestalozzi (1746 — 1827), der in herzinniger Barmherzigkeit mit dem verwahrlosten Zustande seines Volkes die naturgemässe Entwickelung der Jugend der Niederen im Volke zu edler Menschlichkeit, die gemeinschaftliche Förderung des Wissens und Könnens auf dem Grunde der Anschauung der Wirklichkeit anbahnte, und die Begründung des Elementar-Unterrichts auf Form, Zahl und Wort in lückenlosem Fortschritte zu einem abgeschlossenen Ganzen abzurunden bestrebt war. Klarer gleichwohl, ja vielseitiger als Pestalozzi, war Diesterweg bemüht, in der Jugendbildung den ganzen Menschen im edelsten Sinne des Wortes zu erfassen, und seine didactischen Leistungen im Unterrichte wie in zahlreichen Lehrbüchern sind vielfach Muster für diejenigen selber geworden, welche seinen Tendenzen nicht huldigten. Wenn Pestalozzi, auch abgesehen von seiner praktischen Unfähigkeit zu der Leitung und Verwaltung seiner grossartigen Lehr-Anstalt, zum Theil daran scheiterte, dass er seine Methodik über den Bereich der Volksjugend ausdehnen zu können vermeinte, so ist es Diesterweg vergönnt gewesen, in seinen praktischen Leistungen über die Jugend des Volkes und seine Lehrer nicht hinausgegriffen zu haben, wenn er auch theoretisch einem ähnlichen Irrthum verfallen mochte.

Was Diesterweg den Lehrern der Jugend des Volkes gewesen ist, davon zeugt die dankbare Verehrung, welche ihm nicht blos von denen gezollt wird, welche sich unmittelbar seiner Lehre erfreut haben. Wie er bei seinen Zöglingen eine tüchtige Durchbildung energisch anbahnte und forderte, und sie zur Freiheit und Selbstständigkeit in der Handhabung des Unterrichtswesens und der leiblichen und sittlichen Erziehung der Jugend anleitete, so suchte er sie auch mit der Achtung vor ihrem eigenen Stande und der Hoheit ihrer Aufgabe zu durchdringen. Ihm ist es dabei, nicht ohne eigene Missbilligung, widerfahren, dass in weiteren Kreisen eine Selbstüberschätzung der Volkslehrer, und zwar nicht der besten, ihrem Stande eine Geltung beansprucht hat, welche nicht in der Hingebung an die hohe Aufgabe desselben begründet ist. Diesterweg hat die Achtung vor der Wissenschaft und Gelehrsamkeit nie aus den Augen gesetzt; er wusste, dass beide den Kern der Bildung unseres Volkes ausmachen, und dass die geistige Sphäre des Volkslehrers von der Tiefe und Gediegenheit, der Klarheit und Sicherheit derer weit ab liegt, welche in dem Schachte des Geistes arbeiten, und für Alle seine Schätze fördern. Seine

Missachtung der „studirten Lehrer“ war begründet in der Wahrnehmung, dass die traditionelle, doctrinäre und ungeschulte Weise der wissenschaftlich durchgebildeten Lehrer nicht durch methodische Anweisung und Einübung in den höchsten Bildungsanstalten des Staates dem Umhertappen auf dem Gebiete des höheren Unterrichtswesens entnommen werden, wovon er selbst in seinen pädagogischen Anfängen sich ein Zeugniss abzulegen hatte. Es darf dabei nicht übersehen werden, dass Diesterweg wie Pestalozzi allerdings der im Allgemeinen schwachen wissenschaftlichen Befähigung der künftigen Volkslehrer nicht genug misstraute, deren Beseitigung freilich von einem Seminardirector nicht abhängig ist. Die Heranbildung wissenschaftlich vielfach höchst untergeordneter Jünglinge zu Volkslehrern durch einen kurzen Lehrcursus wird sich in höherem Grade einer nicht fernen Zeit als unvollkommen offenbaren, und einer Reform auf diesem Gebiete Bahn brechen helfen. Verlangte doch auch der Meister Diesterweg von seinen Jüngern fortschreitende wissenschaftliche Bildung, besonders in den Naturwissenschaften, worunter er nicht das Anlernen von Ergebnissen aus Handbüchern verstand. Die Besten sind eben für das Volk gut genug, und die Elemente sind gerade die schönste und reichste Frucht der Weisheit. Und den ganzen Menschen in jedem Stadium des Lebens erfasst nur ein ganzer Mann.

Diesterweg hat nie ein System der Erziehung und des Unterrichts wissenschaftlich darzustellen gesucht. Sein Ziel und sein Weg war ihm wohl bewusst, der Adel seiner Gesinnung und die Tiefe seines Gemüthes, die Erfolge seiner Wirksamkeit bürgten ihm für die Wahrheit seiner Ueberzeugungen. Die feinfühlenden Fäden seines Geistes verrathen sich häufig in tieferen Beobachtungen und scharfen Bemerkungen. Seine Offenheit und Wahrhaftigkeit geben seinen Schriften, welche die feste Ueberzeugung und die mannhafte Vertretung derselben abspiegeln, eine eigenthümliche Färbung. Seine zahlreichen Werke, welche nicht als Lehrmittel oder Anweisungen für Lehrer dienten, stammen aus dem Drange, den Zusammenhang seiner Bestrebungen mit den allgemeinsten Interessen nachzuweisen. Am weitesten verbreitet waren vielleicht seine viele Jahre fortgeführten „Rheinischen Blätter“ und später seine „Jahrbücher“. Seine häufigen Streitschriften und Flugblätter sollten demselben Zwecke dienen, und sie waren nur zu oft geeignet, ihm Ungunst einzutragen, wie die Schrift „Ueber das Verderben auf den deutschen Universitäten“ 1836 und seine Angriffe

auf die preussischen Regulative. Seine Schriften, welche häufig der Unmittelbarkeit der Rede gleichen, dieselben Gedanken in vielfachen Formen wiederholen, dreist in das persönliche Gebiet übergreifen, statt nur die gemessene Sprache der Sache zu führen, geistverwandte Männer oder Parteigenossen öfters mit Parteilichkeit messen, aber auch Kern und Gewandtheit zeigen, dienen dazu, das Bild des Mannes in seiner Stärke und in seiner Schwäche unbefangen darzulegen. Eine reiche Belesenheit, welche darin erkennbar wird, zeugt von der rastlosen Arbeit des unermüdlichen Mannes.

Anders als Rousseau, welcher seiner Zeit auf mehr als einem Gebiete das Wort des Räthsels gefunden zu haben schien und dessen Einwirkung und Nachwirkung auf dem Gebiete der Erziehung an Pestalozzi und Diesterweg in veredelter Weise zu seinem Theile sichtbar wird, fasst der Schulmann des neunzehnten Jahrhunderts die Rückkehr zur Natnr und zum Naturgemässen in der Erziehung, welche Rousseau hinter dem Rücken des Staates, der Wissenschaften und Künste und der gesammten Kultur, und ihnen zum Trotz vollzogen sehen will. Für Diesterweg sind es gerade diese höchsten Mächte, denen die Förderung alles Menschlichen obliegt und anvertraut ist, und in deren Dienste er selber zu wirken gedachte. „Um der Förderung des menschlichen, des wahrhaft menschlichen Lebens willen", sagt Diesterweg, „ist Alles, was auf Erden ist, Kirche und Schule, Staat und Regierung". Und er reihet seine persönliche Bethätigung dieser Arbeit ein, wenn er von sich sagt, dass er „für die Entwickelung des Menschen und dadurch der Nation, und in und mit ihr für beider Selbstbestimmung, Selbstständigkeit, Mündigkeit und Selbstregierung wirkte und wirke". Für die Erreichung dieses Zieles, glaubte er, bedürfe die Zeit keines neuen Reformators der Schule; es handle sich nur darum, „die Pestalozzischen Ideen der entwickelnd erziehenden Menschenbildung durchzuführen". Er verlangt für die Jugend eine „strenge Erziehung und entwickelnden Unterricht"; für die Schule selbst „relative Selbstständigkeit und Befreiung derselben von der Beaufsichtigung durch Nicht-Sachkenner"; für die Lehrer des Volkes „eine tiefer zu begründende und praktischere Ausbildung", ein auskömmliches Gehalt derselben, freie Fortbildungsanstalten und freie Vereine der Lehrer". Wenn er namentlich „gegen die Bevormundung der Schule durch die Kirche und in ihrem Namen durch die confessionellen Geistlichen" mit scharfer Waffe kämpft, so ist dabei zu erwägen, dass die Emancipation der

Schule von der Kirche gegenwärtig aus nicht wesentlich verschiedenen Gründen auf dem Gebiete selbst des Katholicismus wie des Protestantismus angestrebt wird, und unter den Bekennern der griechischen Kirche in einem weiten Bereiche bereits vollzogen ist. Selbstverständlich hat aber diese Emancipation der Schule von der Kirche auch die Emancipation der Kirche von der Schule einzuschliessen. Die bürgerliche Gesellschaft hat an dem über alle Sphären derselben übergreifenden Staate in der That ihre wahre Einheit, aber ihre einzelnen Sphären sind eben so nicht durch einander gebunden. Wenn der confessionelle Unterricht von der Volksschule nach Diesterweg auszuschliessen ist, so kann er nur der Kirche anheim fallen. Ein unconfessioneller christlicher Religionsunterricht ist entweder überhaupt kein Religionsunterricht mehr, oder es ist der Unterricht in einem neuen Dogma, von wem auch immer aufgestellt. Ihr *Credo* gehört der Kirche allein; sie mag sich frei in sich zu weiteren Entwickelungen gestalten. Wurzeln doch ihre Glieder in demselben Boden der wissenschaftlichen, der ethischen und der religiösen Gesinnungen, welche die Zeit auf ihrer Höhe durchziehen. Die Schule hat keinen Glauben zu machen. Es gehört zu dem eigenthümlichen Entwicklungsgange Diesterwegs, dass er seinen Grundsatz „Lebe im Ganzen“ bis zum Abbruche seiner eigenen Gemüthswelt wirksam werden lassen konnte, und Consequenzen nachzugeben vermochte, welche an einen Rationalismus erinnerten, der auf dem Boden der Vorstellung gegen die Vorstellung mit gleichen Waffen kämpft, und welcher in der That dem Kreise seiner Vorstellungen, Empfindungen und der Tiefe seiner kindlichen Frömmigkeit nicht entsprach. Der Gegensatz, welchen er zwischen der Vernunft und der Kirchenlehre macht, ist für das: „*Credo quia absurdum est*“ völlig passend; die Wissenschaft der Kirche wird aber schwerlich diesen Gegensatz anerkennen dürfen, wenn sie nicht auf sich selbst verzichten will.

Fassen wir Alles in Allem zusammen, so ist ein bedeutender Mann von uns geschieden, welcher inmitten einer gährenden Zeit in seinem Berufe dem Grundgedanken Worte und Werke zu leihen versucht hat, welcher sich aus ihrem Schoosse zur Wirklichkeit herausgebären sollte. Die Klarheit und Freiheit des Geistes und das Hineintragen derselben in alle Kreise der Gesellschaft, war mehr als der Traum eines Enthusiasten. In wahrhaftem Erbarmen mit den untersten Schichten der Gesellschaft, wollte er die Kluft ausfüllen helfen, welche die auseinander gelebte Menschheit trennt;

gleichweit entfernt davon dem Utilitarismus der Menge das Wort zu reden, als ihrer idealistischen Unreife zu schmeicheln, hat er die Zucht des Geistes und Herzens des Volkes hoch gehalten, und dem Ungestüm des zügellosen Dranges die Kraft der Intelligenz als ein fruchtbares Element gegenüber zu stellen gesucht. Die scheinbar oft unbegrenzte Weite seines Wortes erhält ihre edle Schranke durch das hindurchleuchtende reine Herz des Menschenfreundes und Patrioten. Das Streben nach vollkommenster Durchsichtigkeit konnte seine Rede scharf und herbe machen; er ist von der Erde mit einem Herzen ohne Groll und in Hoffnung geschieden.

Dr. Otto Lindner.

Biographische Skizze

von

E. Hiersemenzel.

„Die Lebensgeschichte erklärt die ächten grossen Werke nicht, umgekehrt vielmehr werfen diese Letzteren ein erhellendes Licht auf die erstere.“ „Wesentlich, allgemein gültig, unsterblich ist nur das, was keiner Erklärung aus der individuellen Persönlichkeit seines Schöpfers bedarf.“ Nicht besser, nicht würdiger vermögen wir eine Skizze von dem Leben und den Werken Otto Lindner's zu beginnen, als mit diesen seinen Worten,[1]) welche so ganz geeignet, der biographischen Kunst die richtige Methode zu weisen. Sie sollen auch unserem biographischen Versuch Aufgabe und Richtung bestimmen.

Ernst Otto Timotheus Lindner war am 28. November 1820 zu Breslau geboren. Er genoss daselbst seine erste wissenschaftliche Bildung auf dem *Magdalenaeum*, das unter Schönborn's energischer Leitung stand. Zwischen den vier damals in Breslau vorhandenen Gymnasien — so berichtet ein Jugendgenosse Lindner's[2]) — herrschte ein edler Wetteifer; jedes suchte das andere durch tüchtige Leistungen bei den Abiturientenprüfungen zu übertreffen, und der Wetteifer der Lehrer übertrug sich auf die Schüler. So kam es denn, dass namentlich gegen das Ende der dreissiger Jahre alle vier Anstalten Jünglinge der Universität zuführten, welche sich später auf den verschiedensten Gebieten des Lebens Namen und Ansehen erworben haben. Zu den tüchtigsten gehörte Lindner.

[1]) Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. S. 46.
[2]) Berl. Ger.-Ztg. No. 93 v. 10. Aug. 1867. S. 2.

Aufgenommen unter die Bürger der *alma Viadrina* zu Breslau, wandte er sich dem Studium der klassischen Philologie sowie der Philosophie zu und trat, ein begeisterter Jünger der grossen Denker des Alterthums, dem Jünglingsbunde der „Burschenschaft" bei, welcher die freiheitlichen Ideen der antiken Vorbilder wie das Gefühl der Vaterlandsliebe mit regem Eifer pflegte.

Nach beendetem Universitäts-Studium absolvirte Lindner das philosophische Doctor-Examen. Die Dissertation, welche er bei dieser Gelegenheit im Jahre 1844 zu Breslau vertheidigte, handelte: *de relatione quae inter Spinozae cogitata metaphysica et Cartesii doctrinam intercedit.* Die Thesen, die er aufstellte, sind fast durchweg interessant und für ihn charakteristisch. Er behauptete z. B.: *Errant qui Schellingium nunquam philosophum fuisse contendunt* (eine Behauptung, welche offenbar der Thesis gleichkam, dass der damals in hohen staatlichen Ehren lebende Schelling kein Philosoph mehr sei); — *Religio nunquam interire potest;* — *Summa generis humani forma est humana societas;* — *Quae in Hegelii Aesthetica dicuntur de arte nostri temporis, falsa sunt.* Die seiner Dissertation beigefügte *Vita* enthält folgende, ebenfalls für ihn charakteristische Danksagung bezüglich seiner Lehrer: *Quorum unum tantum eumque omni ex parte optime de me meritum nominem Virum doctissimum humanissimum Nees ab Esenbeck.*

Dass es dem freisinnigen Jünglinge mit seinem frischen Freimuthe in damaliger Zeit nicht glücken mochte, die *venia docendi* zu erlangen (er beabsichtigte sich für Philosophie zu habilitiren), darf uns nicht Wunder nehmen. Er hat es indess — wenigstens in späteren Jahren — nie bedauert, einen Beruf verfehlt zu haben, welchen er bei gereifter Erkenntniss als einen an sich verfehlten zu bezeichnen pflegte. Sei es doch ein „undankbares Amt, einer unerfahrenen Jugend Vorlesungen über Dinge zu halten, die sie beim besten Willen nicht verstehen könne; — die Philosophie sei eben kein Gegenstand des Jugend-Unterrichts, sondern nur die Angelegenheit gereifter und ernsthafter Männer".[1])

Lindner siedelte nach Berlin über, wo er eine ihm wenig zusagende Hauslehrerstelle annahm. Er war, wie sein Jugendgefährte uns mittheilt, glücklich, als er diesen Posten aufgeben und im Jahre 1847 eine bescheidene Stellung bei der „Vossischen Zeitung" antreten konnte. Allmälig gewann er auf die Leitung dieses wichtigen

[1]) Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. S. 8. Vergl. „Vossische Zeitung" No. 155 v. 6. Juli 1862. Erste Beil. S. 2.

Pressorgans immer grösseren Einfluss, und im Jahre 1863 ward ihm das Amt eines Chef-Redacteurs anvertraut. Er hat dasselbe bis zu seinem Tode (7. Aug. 1867) in einer Weise verwaltet, dass er als eine der ersten Zierden deutscher Journalistik betrachtet werden muss.

Nicht ausschliesslich indess gehörte sein Leben und Wirken der Politik an. Wir haben vielmehr seine Thätigkeit nach drei Richtungen hin zu betrachten: in Bezug auf Kunstgeschichte und Kunstkritik, Philosophie, Politik.

Auf dem Gebiete der Kunstgeschichte und Kunstkritik treten uns folgende grössere Leistungen Lindners entgegen:

1. Meyerbeer's Prophet als Kunstwerk. Berlin, Rud. Gärtner, 1850. 40 Seiten 8.

Die Schrift darf als Muster einer musikalischen Kritik, insbesondere der Kritik einer Oper dienen.

„Die gestaltende Idee der älteren Oper — sagt Lindner — ist der Mensch in seiner unmittelbaren Gemüthlichkeit; die einzelnen besonderen Richtungen der Seele werden in ihrer ganzen Wesenheit und Breite dargestellt." „Die neuere Oper, und damit erklärt sich der dafür angewandte Name: historische Oper, zieht die durch den Strom der Geschichte (des Menschen als allgemeinen, in Gemeinsamkeit lebenden und strebenden) bewegten Gefühle in den Kreis ihrer Darstellungen." „Die Geschichte stellt den Menschen dar in seinem Kampf um Selbstbestimmung. Von der natürlichen unmittelbaren Bestimmtheit seines Wesens, welche ihn als seine Natur beherrscht, geht er über zur selbstbewussten Herausbildung dieses Wesens als Herr seiner selbst. Vernünftige Selbstbestimmung (oder wie andere sagen: die Freiheit), in welcher der Mensch, nur der Macht seines eigenen Wesens gehorchend, dieses zur vollendeten Darstellung zu bringen vermag, ist das Endziel menschlicher Entwickelung. Es kann hier nur darauf aufmerksam gemacht werden, wie dieses Endziel immer relativ erreicht wird in einer bestimmten (zeitgemässen) Form der kirchlichen und staatlichen Gemeinschaft, wie diese Form aber ebenso schnell zur hemmenden Kette umschlägt, welche durch eine tiefer gehende Bewegung zerschlagen wird. Will nun der Künstler hinabsteigen in die Wogen dieses Lebens und in geschlossenen Gestaltungen einzelne Momente desselben in ihrem wahrhaften Gehalte darstellen, so muss er vor Allem durchdrungen sein von der Idee, welche diese bestimmte Zeitepoche belebte". „Eine ge-

waltige Ideė in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt, dargestellt durch Musik, erweitert die Massverhältnisse, drängt die Breite der Lyrik des Individuums in den gewaltigeren, schneller dahin stürzenden Strom der zur That drängenden Gemüthsbewegung der Masse und bedingt so ein Ensemble, ein Eingreifen des Chores, welches der früheren Oper ihrem Wesen nach fern bleiben musste". L. wirft nun zunächst die Frage auf, ob der Held der Meyerbeer'schen Oper, wie ihn der Text zur Anschauung bringt, mit der religiös-politischen Bewegung der Zeit, welcher er entnommen ist, in wirklichem Zusammenhange stehe, und verneint diese Frage. „Man erwartet", sagt er, (nach der meisterhaften Exposition des ersten Actes) „nur den begeisterten Propheten, der als die leibliche Offenbarung jener dunklen, unklaren Gefühle der Masse sich an ihre Spitze stellt, das Befreiungswerk energisch ergreift und an der Einseitigkeit des Beginnens, an dem Ueberspringen vernünftiger Entwickelung und von selbstsüchtiger Leidenschaft erfasst, in dem von ihm selbst zur höchsten Höhe angefachten Sturme zu Grunde geht. Diese Erwartung ist vergeblich. Gleich das Auftreten des angeblichen Propheten und sein Eintreten in die von den Anabaptisten erregte Bewegung widerspricht dem". L. wendet sich sodann zu der weiteren Frage: „ist es dem Tondichter gelungen, im Anschluss an die Worte des Textdichters ein wahrhaftes, d. h. ein organisches, in seinen einzelnen Theilen genau gegliedertes, von Innen heraus anwachsendes, in sich abgeschlossenes, tragisches Werk zu schaffen?" Auch diese Frage wird verneint. „Aber", fügt L. hinzu, „die Schuld ist hier zunächst nicht auf ihn (den Tondichter) selbst zu wälzen, sondern trifft den Textdichter. Die allergrösste dramatische Schöpfungskraft wird sich vergeblich abmühen, wenn sie sich herbeilässt, Unwahrheit und Lüge in Gestalten verwandeln zu wollen, die nie wahrhaft menschliches Interesse erwecken können. So könnte dieser Prophet den herrlichsten begeistertsten Lobgesang auf den Herrn singen, wer seinen Gesang nicht bloss als ein gelungenes einzelnes Meisterstück, sondern im Zusammenhange mit dem dargestellten Charakter, dem Verlaufe der Handlung auffasst, würde nur bedauern können, dass hier diese Töne nicht am rechten Orte wären". — Indem L. sein Urtheil noch des Näheren motivirt und belegt, lässt er den herrlichen Einzelnheiten der Tondichtung hohe Anerkennung widerfahren. — Gegen den Vorwurf, dass Meyerbeer aussermusikalische Beiwerke zu Hauptstützen seiner Werke mache,

nimmt er den Meister in Schutz. „Die grosse Oper", meint L., „hat nicht nur von je eine prächtige Ausstattung mit allerhand nur ersinnlichen Decorationen, Machinationen und Ballets gehabt, so dass man in dieser Beziehung wenigstens auf einen langjährigen Gebrauch entschuldigend hinweisen könnte, sondern sie verlangt auch zu ihrer musikalischen Darstellung eine würdige plastische Ergänzung".

2. Die erste stehende deutsche Oper. Mit 18 musikalischen Beilagen, enthaltend 9 bisher ungedruckte Compositionen von Reinhard Keiser in Partitur und im Clavierauszug. Berlin, Schlesinger'sche Buch- und Musikhandlung, 1855. 200 Seiten. 8.

Wir haben hier eine culturhistorische Studie vor uns, in welcher Lindner, die Geschichte der deutschen Oper zu Hamburg vom Jahre 1678 bis 1739 mit deutschem Gelehrten-Fleisse zeichnend, nicht nur die Entwickelung der dramatischen Tonkunst und Tondichtung sowie der Operntext-Dichtung in eingehendster Weise schildert, sondern auch ein anschauliches Bild von dem Künstlerleben und Treiben, sowie den das Theater und die theatralische Kunst betreffenden Anschauungen jener Zeit liefert. Das neue Hamburger Opernhaus ward 1678 mit einem biblischen Singspiele eröffnet: „Der erschaffene, gefallene und aufgerichtete Mensch", „verfasst von einem kaiserlichen gekrönten Poeten Namens Richter", componirt von Theile. In den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts aber hielten auch hier die Italiener ihren Einzug. „Die theologische Opposition", sagt Lindner, „die sie (die deutsche Oper) in den ersten Jahren ihres Bestehens anfeindete, verwandelte sich in eine durchgreifende theologische Richtung der deutschen Musik überhaupt, so dass, was anfangs äusseres Hinderniss war, zuletzt als innerstes Wesen zum Vorschein kam. Die Nation war nicht fähig, eine nationale musikalische Dramatik zur Blüthe zu bringen und liess sich demgemäss von Fremden weltlich unterhalten, während das eigentliche tiefere Leben, die durch die Reformation gegebenen neuen Lebensgrundlagen innerlich ausarbeitend, in subjectiver Freiheit die Religion dramatisirte". In literarhistorischer Beziehung bewirkte die Hamburger deutsche Oper, dass, „indem der Textdichter genöthigt war, um der Musik willen den unglücklichen Alexandriner bei Seite zu werfen und, zumal bei der Arie, in verschiedenen Rhythmen, Versverschränkungen und Formen zu arbeiten, die Sprache

durch diese metrische Durcharbeitung an Leichtigkeit, Biegsamkeit und Beweglichkeit gewann"; „das war eine gute Vorarbeit für die bald sich entwickelnde Lyrik". „In musikalischer Hinsicht ist die Hamburger Oper nicht hoch genug zu stellen. Reinhard Keiser ist für diese erste Gestalt der Oper überhaupt — eine in Rezitativen dargestellte Handlung, welche durch lyrische Arien einer oder mehrerer Personen unterbrochen wird — der Haupt-Repräsentant". — In Bezug auf „Künstler-Leben" des 17. und 18. Jahrhunderts heben wir nur eine dasselbe kennzeichnende Mittheilung heraus. Als Steffani, der spätere Bischof von Spiga, noch in Hannover Kapellmeister war, stiess seine Strenge in Betreff des genauen und notengetreuen Einstudirens der Oper bei den Sängern und Sängerinnen auf einen zum Theil so capriciösen Widerstand, dass des Aergernisses kein Ende war. Es ging so weit, dass der Prinz Georg (der nachmalige König Georg von Gross-Britannien) sogar selbst die Oberaufsicht übernahm, aber ohne eine andere Erfahrung zu machen, als die: „dass es leichter sei, eine Armee von 50,000 Mann zu commandiren, als eine Operngesellschaft in Ordnung zu halten".

Schopenhauer schreibt in einem an Lindner gerichteten Briefe über dessen Arbeit: „Vielen Dank für Ihr Buch, welches mir Alles zu leisten scheint, was man in diesem seltsamen Zweige der Kunstgeschichte wünschen kann, und daher allerdings als Quelle dauernden Werth und Bestand haben wird; so dass Sie ein gutes Mittel gefunden haben, Ihrem Namen Dauer zu verleihen" [1]). Wir meinen: Ebenso sehr wie die ernste historische Forschung gereicht Lindner die Thatsache zum Nachruhme, dass er jenes sonderbar klingende Lob harmlos und gut aufgenommen hat.

3. Zur Tonkunst. (6) Abhandlungen. Berlin, J. Guttentag, 1864. 360 und 18 Seiten 8.

Eigentlich gehören in das musikalische Gebiet nur die ersten fünf Abhandlungen (S. 1—183): 1. Die Entstehung der Oper. 2. Ritter Vittorio Loretto. 3. Gay's Bettler-Oper. 4. Biedermann und Bach. 5. Johann Sebastian Bach's Werke. Die sechste Abhandlung: „über künstlerische Weltanschauung" würde richtiger den Titel führen: „über philosophische Weltanschauung", und muss daher an einer anderen Stelle besprochen werden. Den „Abhandlungen" sind als „Anhang" beigefügt: „Nachträge zur Geschichte der ersten stehenden deutschen Oper" und zwei Recitative aus

[1]) Arthur Schopenhauer. S. 114.

R. Keiser's siegendem David. Die Aufsätze zu 1 bis 4 sind schätzenswerthe, auch für den musikalischen Laien interessante Beiträge zur Geschichte der Tonkunst. In dem fünften Artikel beschreibt Lindner zunächst die Entstehung und Ausbreitung der „Bachgesellschaft" sowie die Schwierigkeiten, welche bei den Bach-schen Werken einer correcten Wiedergabe des Textes entgegenstehen, und giebt sodann eine ausführliche Charakteristik, resp. Analyse der bisher in der Ausgabe der Bachgesellschaft (11. Jahrg.) publicirten Tondichtungen in zum Theil begeisterter und begeisternder Sprache. Wir citiren nur eine Stelle (S. 109): „Bach ist Protestant, nicht im nichtssagenden Sinne der Modernen, sondern im Geist und Wesen des ursprünglichen Christenthums. Ausser in der Erlösung durch Christus giebt es für ihn kein Heil; die Welt an sich und der Mensch insbesondere sind dem Leiden, der Noth, der Sünde verfallen, über sie herrscht Vergänglichkeit und Tod; alle, selbst die höchsten Liebesfreuden entbehren eines dauernden Inhaltes, und die ganze Stufenleiter der Genüsse des Daseins ist des Lebens nicht werth. So stellt er die Welt nicht in ursprünglicher Schönheit dar, sondern als im Innersten siech und krank; — aber sie erscheint vollständig umgewandelt, sobald sie sich dem leuchtenden Strahl göttlicher Offenbarung erschliesst. Dann breitet sich eine erhabene Verklärung und eine Schönheit über sie aus, die ganz anderen Wesens ist, als die ideale Darstellung ihrer endlichen Wesenheit. Der Mittelpunkt dieser Anschauung aber liegt in der sittlichen Kraft, welche in fortwährendem Kampfe die Welt überwindet; der Protestantismus ist eine *ecclesia militans*, und dieser streitenden Kirche erhabenster Sänger ist Bach". —

4. Geschichte der deutschen Liedcompositionen vom Anfang des vorigen Jahrhunderts bis in die achtziger Jahre aufwärts. (Noch ungedruckt und unvollendet.)

Daneben sei erwähnt, dass Lindner selber sich als Tondichter mannigfach und mit Glück versucht hat.

Wir wenden uns dem philosophischen Schaffen Lindner's zu und verzeichnen zunächst folgende von ihm herrührende Schriften:

1. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Zehn Abhandlungen in der ersten (Sonntags-) Beilage der „Vossischen Zeitung". April—September 1862.

Diese Abhandlungen enthalten hauptsächlich eine Polemik so-

wohl gegen die Widersacher Schopenhauer's als auch gegen das Gwinnersche Buch sowie biographisches Material.

2. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien etc. von Julius Frauenstädt. Berlin, Hayn, 1863. 762 Seiten 8.

Das „Wort der Vertheidigung" (S. 1—130) giebt im Wesentlichen die ersten fünf Abhandlungen aus der Sonntags-Beilage der „Vossischen Zeitung" wieder, einzelne ergänzende Ausführungen sowie neue biographische Notizen hinzufügend.

3. Ueber künstlerische Weltanschauung. Sechste Abhandlung in „Zur Tonkunst". Berlin, Guttentag, 1864.

Sie enthält die Grundlinien einer Metaphysik, Psychologie, Ethik und Aesthetik.

Hier anzuführen ist auch ein von der Lebensgefährtin Lindner's verfasster, anonym erschienener Roman: „Sturm und Compass (2 Bde., Berlin, bei Guttentag 1859), insofern von Lindner die philosophische Wendung im letzten Buche herrührt, welche indess — wie Lindner selbst bemerkt — zwischen Fisch und Fleisch stecken geblieben war und in einer zweiten Ausgabe beseitigt werden sollte [1]).

Von wesentlicher Bedeutung als Erkenntnissquelle für die geistige Richtung Lindner's und zugleich als philosophische Leistung ist nur die zu 3 bezeichnete Schrift. Diese aber bietet in der That eine solche Fülle von echt philosophischen Bausteinen, dass wir versuchen wollen, aus ihnen die Fundamente einer Metaphysik, Psychologie, Ethik und Aesthetik zusammenzufügen, als Vorhalle die philosophische Methode Lindner's in dessen eigener Ausdrucksweise hinstellend.

Es wird dabei zu Tage treten, dass Lindner, in wie wichtigen Punkten er immerhin ein Schüler und Anhänger Schopenhauer's genannt werden muss, diesem Philosophen doch keineswegs auf dessen seltsamen Irrwegen gefolgt ist, vielmehr in voller Selbstständigkeit gegenübersteht [2]). Es wird dabei zu Tage treten,

[1]) Arthur Schopenhauer. S. 117.

[2]) In seinem Handexemplar von Schopenhauer's Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" hat Lindner zu den Worten: „Ideen, ein vornehmes Wort, zum Mystificiren geschaffen", die Anmerkung gemacht: „Die Ideen haben selbst Schopenhauer mystificirt." Wir könnten dergleichen polemische Aussprüche, die nur handschriftlich vorhanden, in grosser

dass auch eine Weltanschauung, welche von jeder theistischen Färbung absolut frei ist, — ohne ihren einheitlichen Charakter aufzugeben — zu einer wahrhaften Ethik zu gelangen vermag.

Doch beginnen wir den Bau! Construiren wir also:

1. Die philosophische Methode.

Lindner unterscheidet zwischen „Gedanken, die auf unmittelbarer Anschauumg beruhen" und „Reflexionen, die aus Abstractionen hervorgehen". In Betreff der Letzteren meint er: „*verba praetereaque nihil*" [1]).

An einer anderen Stelle sagt er: „Sie (die Erfahrung) allein kann ein Licht verbreiten, was das Wesen der Dinge, soweit es zu unserer Kenntniss gelangt, in Wahrheit erhellt; sie allein vermag den einzelnen Erscheinungen des Menschenlebens eine wirkliche Erklärung abzugewinnen. Nicht aber jene Art denkender Betrachtung, welche aus den untersuchten, von der lebendigen Anschauung weitabliegenden „speculativen Abstractionen", meist lediglich vermittelst des rein formellen logischen Schliessens, scheinbar neue Begriffe herausklügelt" [2]). „Wie der Riese Antäus nur durch die stets erneuerte Berührung seiner Mutter Erde frische Kräfte gewann und, als dieselbe verhindert wurde, machtlos verkam, so bedarf es für das bewusste Erkennen einer steten Rückkehr zur unmittelbaren, anschaulichen Erfahrung, einer nie aufhörenden Beobachtung der wirklichen Vorgänge in der Aussenwelt sowohl wie im eigenen Willen, wenn die Erkenntniss nicht in abgeblasste Schemen aufgehen soll" [3]).

Die philosophische Methode Lindner's charakterisirt sich in den angeführten Worten (und die nachfolgenden Grundlinien einzelner philosophischer Disciplinen werden es bestätigen) als ebensoweit entfernt von jener speculativen Form, welche es kühnlich unternimmt, aus einem als unmittelbar seiend gesetzten abstracten Gedanken „in reiner Gedankenbestimmung das ideelle Wesen der Welt ohne alle Bezugnahme auf deren factische Wirklichkeit zu entwickeln", wie von einer rohen Empirie, die irrthümlich „der Materie eine unbedingte, vom wahrnehmenden Subjecte unabhängige Existenz beilegt". Das Mittel der Erkenntniss soll nicht die dem sinnlich Wahrnehmbaren abgewandte Vernunft-Dialektik, sondern

---

Anzahl citiren. Doch verweisen wir lieber auf die gedruckten in dem Werke „Zur Tonkunst" selbst: S. 220. 234. 272. 275. 281. 296. 332 fl.

[1]) Erste stehende deutsche Oper. Vorwort S. 2.

[2]) Zur Tonkunst S. 194. — [3]) S. 239.

die ihm fortdauernd zugewandte Beobachtung sein; diese Beobachtung aber soll mit der Versenkung in das Wesen des eigenen Ich's beginnen, hier die Bedingungen möglicher Erfahrung untersuchen und immer und immer wieder Einkehr halten.

2. Grundlinien einer Metaphysik.

„Alle Erscheinungsformen der Welt bilden nur die Grundlage, auf welcher der Mensch auftritt, gewissermaassen eine Pyramide, als deren Spitze der Mensch erscheint. Er ist die höchste Gestalt der natürlichen Welt, in welcher diese sich selbst anschaut — eben so gut aber könnte man sagen: er ist ihre einzige, er ist überhaupt die Welt, weil ohne sein erkennendes Auge überhaupt kein Dasein bemerkbar wäre.[1]) — — Unbedingt steht der Mensch ihr gegenüber als der allein Erkennende; aber der Gegensatz verschwindet, wenn man bedenkt, dass solche Erkenntniss, wie das darauf gegründete Verhältniss zur Erscheinungswelt, nur vorhanden ist vermöge der ursprünglichen Gleichartigkeit des Wesens Beider.[2]) — — Gemeinsam ist allen Gestalten der Welt der dunkle, scheinbar völlig unerkennbare Naturgrund, — gemeinsam ist allen das An's Licht treten dieses ihres Grundwesens in bestimmter Gestalt, und auf dieser Gemeinsamkeit beruht zugleich für den Menschen die Möglichkeit des Erkennens der Welt sowie des Handelns in derselben; aber verschiedenartig ist die Besonderheit der einzelnen Wesen, die blind neben einander aufschiessen und ohne vorhergegangene Kenntnissnahme vom andern nur sich selber setzen. Von der einfachsten unorganischen Gestalt bis zum entwickeltsten Thier ist jegliches Wesen nur erfüllt von der eigenen blinden Nothwendigkeit, erkennt weder sich noch anderes; der Mensch erkennt sich selber und sie alle, und dieses Selbstbewusstsein (was für uns ohne den doppelten Gegensatz des eigenen Leibes und der Erscheinungswelt nicht denkbar ist) macht ihn zum Herrn seiner selbst und der ihn umgebenden Welt.[3]) — — Was aber ist jener dunkle Naturgrund der einzelnen organischen, wie unorganischen Vorstufen des Menschen, was ist dieses dunkle Wesen im Menschen selber? Dieses Wesen, was der ganzen Erscheinungswelt gemeinsam, doch in jedem verschieden geartet auftritt, und im selbstbewussten Menschen als der eigentliche, einzige Mittelpunkt der Welt erscheint? Was ist der Inhalt all' dieses Daseins? Die Erfahrung giebt hierauf eine sehr einfache Antwort: jede Gestalt der Erscheinungswelt ist nur vorhan-

[1]) Zur Tonkunst. S. 213. — [2]) S. 213. — [3]) S. 217.

den vermöge eines fortwährenden Wirkens; jegliches Ding wirkt, bewirkt zunächst und allein sich selber, setzt sein eigenes Wesen und erscheint uns als der unmittelbare Ausdruck eines bewusstlosen Eigenartigen, oder, wenn man vom Wesen des Menschen als dem allumfassenden die charakteristische Bezeichnung übertragen will, als bewusstloser Eigenwille. Jedes Ding, könnte man daher sagen, will sich selber, nur sich selber und dieser sein Wille ist sein Wesen. Eigenwille ist der innerste Kern jeder Erscheinung. Vermöge seines Eigenwillens ist jegliches Ding dies und kein anderes, trägt es einen bestimmten Charakter, hat es seine Eigenschaften, ist es von anderen wesentlich verschieden".[1])

Das „Beharrende" auch im Menschen ist also „ein fortdauernd Wirkendes, von dessen Wirken kein Grund angegeben werden kann: grundloses Wirken".[2]) Man kann dieses Wirken mit Schopenhauer „Wille" nennen, wenn man den Begriff des Willens „vom Wollen nach bewussten Motiven zum Wollen überhaupt erweitert".[3]) In uns erkennt der Wille sich selbst. „Wir sind Erkennendes und Erkanntes zugleich; selbstbewusster Wille. Von unserem Willen das Bewusstsein hinweggedacht, bleibt nur ein Blindes, Finsteres, völlig Unvorstellbares zurück. Damit ist aber nicht gesagt, dass jedes Wirken dieses Willens unmittelbar mit Bewusstsein begleitet sei; im Gegentheil: ein grundloses, dunkles Wirken erkennen wir als den Kern unserer selbst; wohl aber wird die Entwickelung desselben dauernd und in gesteigertem Maasse von Bewusstsein begleitet, ohne dass damit der Wille in blosses Erkennen, in „Geist" aufgelöst wird".[4])

„Als erste Wirksamkeit des Willens finden wir das unmittelbare Setzen seiner selbst; wir erkennen ihn als sich selbst gestaltend, formgebend in seiner leiblichen Erscheinung; oder: der Wille schafft die Grundlage seines Bewusstseins (Vorstellungsvermögens), indem er zeitlich sich entwickelnd räumlich sich gestaltet und zwar in Form einer in sich geschlossenen Causalität: durch und durch in einer Gliederung von Organen, welche den bestimmtesten Ausdruck von Werkzeugen eines bestimmten Willens an sich tragen; d. h. zweckmässig (wenngleich nicht in selbstbewusster Zweckmässigkeit). Der Leib ist der ursprüngliche Ausdruck des Willens; in ihm erkennen wir die Grundlage seiner eigenen Gegenständlichkeit; er ist die Erfüllung unseres Vorstellungs-Vermögens und muss selbstverständlich

[1]) S. 218. 219. — [2]) S. 295. — [3]) S. 296. — [4]) S. 298. 299.

erst da sein, ehe er erkannt werden kann. Gegenständlich werden kann der Wille sich selbst nur, indem er in die Formen seines eigenen Bewusstseins eingeht, und nur, indem er sich gegenständlich, d. i. leiblich vorfindet, wird er sich seiner bewusst".[1])

„Ein „„An sich"" des Willens, welches über den erfahrungsmässigen Willen hinausliegt, stellt sich als willkürliche Phantasterei dar",[2]) da ein Wille an sich, vor aller Erscheinung, verständiger Weise nicht denkbar ist.[3])

3. Grundlinien der Psychologie.

„Die bestimmte Anschauung beruht auf der sinnlich wahrgenommenen Wirkung, zu welcher der Verstand die Ursache sucht. Keine Anschauung ist also von vornherein etwas Fertiges, sondern sie wird gebildet. Und dieser Bildungsprozess ist es, welcher in unserem Kopfe die Vorstellung einer ausser uns befindlichen Gegenständlichkeit, zu der wir — vermöge unseres Leibes, den wir zunächst wahrnehmen — selber gehören, hervorbringt".[4]) Die Eindrücke, welche der Mensch von aussen empfängt, „üben nicht nur eine bestimmte Wirkung auf ihn aus, sondern äussere Erregung und innere Bewegung, die ursprünglich unmittelbar mit einander verknüpft sind, trennen sich bei ihm; er unterscheidet deutlich zwischen sich selbst und dem Gegenständlichen, und dieser Unterschied wird nach und nach, vermöge des andauernden Bewusstseins, schärfer und schärfer ausgebildet zu einer Gesammtanschauung seiner selbst und alles Dessen, was ausserhalb seiner sich befindet". — „Der Mensch fasst somit nicht nur die Gegenständlichkeit anschaulich zusammen, sondern auch sein eigenes Wesen. Dieser Prozess stellt sich vornämlich dar in der Sprachbildung, welche sofort mit den ersten Eindrücken, die der Mensch empfängt, beginnt und vermöge deren er von sich selbst, wie von der Aussenwelt, dauernde Vorstellungen festhält. Der Laut reflectirt den empfangenen Eindruck im menschlichen Organismus, der Mensch vernimmt dadurch sich selbst, nimmt sich in einer bestimmten Weise wahr, während gleichzeitig durch denselben Laut eine bestimmte äussere Anschauung für ihn bezeichnet wird. Hiermit beginnt seine Besinnung, er wird seiner selbst inne sowie der Erscheinungswelt ausser ihm, und während er die

[1]) S. 299. 300. — [2]) S. 333.

[3]) Hiermit ist auch auf dem Gebiete der Metaphysik die Trennung Lindner's von Schopenhauer in sehr durchgreifender Weise vollzogen. — [4]) S. 230.

Letztere in bestimmten Anschauungen festhält, schaut er sich selbst an in der Continuität der Zeit als das Beharrende im Wechsel äusserer Eindrücke und innerer Bewegung. Dies ist nur möglich, wenn nicht nur die Gegenwart allein im Bewusstsein vorhanden ist, sondern auch die Vergangenheit; dieses Zusammenfassen von Gegenwart und Vergangenheit geschieht vermöge der (richtiger: nennen wir die) Erinnerung".[1]) — —

„Die (durch unsern Leib vermittelte) Einwirkung der Aussenwelt auf unser eigenes Wesen ruft gewisse Aeusserungen desselben, bestimmte Regungen des Eigenwillens hervor, welche ebenfalls von uns wahrgenommen, angeschaut und begrifflich zusammengefasst werden. Dadurch erst treten wir in ein bestimmtes Verhältniss zur Welt". Auf der anderen Seite aber drängt von Hause aus unser Eigenwille — anfangs unbewusst — „in die Welt hinein", „wirkt, und aus seiner Einwirkung auf die Aussenwelt geht eine auf ihn selber rückwirkende Erkenntniss hervor. Denn nicht ist das, was unser Wesen ausmacht, ein allgemeines völlig Unbestimmtes, was streng genommen gar nicht wäre, wenn nicht active Wirkung von Aussen es in bestimmte Zustände setzte, sondern unser Wesen entwickelt sich in seiner Einwirkung auf die Welt, wie durch die Einwirkung, welche es von dieser erfährt, als ein ganz bestimmtes, welches, von seiner Eigenthümlichkeit ausgehend und diese festhaltend, sich zunächst seine eigene Welt gestaltet, dabei aber doch ein allgemeineres Verständniss der Welt überhaupt erlangt".[2])

Die Erfahrung aber lehrt, „dass der Inhalt unseres Bewusstseins keineswegs gebildet wird durch ein bewusstes Manipuliren mit den in dasselbe eingegangenen und eingehenden Vorstellungen, sondern aus einer dunkeln Tiefe aufsteigt, aus jener Tiefe, in welcher unser Wille west und materiell wie ideell (leiblich und intellectuell) die ihm gewordene Nahrung verarbeitet. Und wie die werdende Pflanze ihre Saamenhülle sprengt und an das Licht tritt, nachdem sie ihren ersten Bildungsprozess im Dunkeln des Erdbodens vollendet hat, so treten Vorstellungen und Gedanken als die Repräsentanten unseres Willens in unser Bewusstsein, nachdem derselbe sie im Dunkeln gebildet hat. Hierauf stützt sich die sehr richtige Ansicht, dass man, wie man zu sagen pflegt, Stimmung, eine gute Stunde für das oder jenes abwarten wolle; hierauf beruht die Täuschung, als kämen jene plötzlichen klaren

[1]) S. 231. — [2]) S. 234.

Gedanken, welche man so lange vergeblich hervorzubringen suchte, nicht aus uns selbst, sondern wären von einer anderen, fremden Macht uns verliehen".[1])

Was die zeitliche Entwickelung des Willens betrifft, so tritt der Wille zunächst „im Kinde so auf, als wäre nichts ausser ihm selber vorhanden; er erscheint als unbedingtes Setzen seiner selbst. Der Egoismus ist sein einfaches Wesen, die Befriedigung desselben sein Bestreben, unbewusst im Anfange, dann mehr und mehr bewusst und überlegt. Erst die Art dieses Strebens wird für die sittliche Bestimmung bezeichnend".[2])

Nach Eintritt der geschlechtlichen Reife gestaltet sich der Eigenwille zum Geschlechtstrieb".[3]) Die Zustände, welche der Geschlechtstrieb hervorruft, sind in ihrer Aufeinanderfolge: unbestimmtes Sehnen, dann Sehnsucht nach der Vereinigung mit Der, welche dem Liebenden die vollste Selbstbejahung, die freieste Entfaltung seines eigenen Wesens zu versprechen scheint[4]); bei erlangter Vereinigung höchste Selbstbejahung in höchster Selbstentäusserung durch unmittelbarste Verschmelzung des Willens.[5])

Nach der Erzeugung eines Kindes wendet sich der Eigenwille energisch nach Aussen: „was in seinen Familienkreis, in sein Besitzthum störend eingreifen will, wird mit aller Heftigkeit, mit aller Blindheit natürlicher Ursprünglichkeit zurückgewiesen".[6])

Schon aber hat der Eigenwille das Gebiet der Ethik beschritten, und hier haben wir seine weitere Entwickelung zu suchen und zu betrachten.

4. Grundlinien der Ethik.

„Jedes Wesen ist bereits bei seinem Eintritte in die Welt ein bestimmtes, von Anderen unterschiedenes, und der Zweck seines Lebens ist zunächst nur der, diese seine bestimmte Art zur Geltung zu bringen, sich auszuleben, oder, wie man auch sagen könnte, sein Leben zu geniessen, indem es sich zeitlich und räumlich entfaltet. Jedes Wesen bringt vermöge seines zeitlichen Lebens sein Sein zum Dasein; — auf dieser seiner Selbstbethätigung beruht sein Wohlbefinden[7]). — — Als der Grundzug alles Lebens erscheint daher — rein und ohne alle schlimme Nebenbedeutung — die

[1]) S. 254. 255. — [2]) S. 304. — [3]) S. 309 ff.

[4]) Nirgends, sagt Lindner, tritt es so deutlich hervor, dass der Leib nur die sichtbare Erscheinung des unmittelbaren Willens ist, als bei den durch die Liebessehnsucht hervorgerufenen körperlichen Zuständen. S. 317.

[5]) S. 320. — [6]) S. 324. — [7]) S. 195.

Selbstsucht[1]). — — Aber: was das Selbst sucht, wozu es sich ohne Weiteres vollkommen berechtigt glaubt: die Befriedigung seines Verlangens, die Bejahung seiner Bedürfnisse, die nie versagenden Mittel zur Erfüllung seines natürlichen Daseins — welchem Wesen würde dies je zu Theil! Dasselbe Leben, in welches das Einzelne hineintritt, in welchem es sich zum fröhlichen Dasein entfalten will, hemmt sein Emporblühen, droht aller Wegen mit Hindernissen, verwandelt die Freuden des Genusses in Qualen der Entbehrung und setzt an Stelle fortdauernd erhöhter Bejahung der Selbstsucht die entschiedenste Verneinung derselben: den Tod[2]). — — Es bedarf deshalb einer Erhebung über die Selbstsucht, um dauernden Frieden, untrügliches Glück zu erlangen. Das Leben ist somit ein Kampf, als dessen Ziel die sittliche Erhebung über die Selbstsucht erscheint[3]). — — So erzeugt die Verneinung, welche der unmittelbaren Bejahung der Selbstsucht entgegentritt, den Bruch dieser Selbstsucht; aus ihr aber geht eine Umwandlung des Wollens hervor — zum Wohlwollen, welches sich und alle Wesen von dem aller Entfaltung in der Erscheinungswelt anhaftenden Bösen befreit und zu wahrhaft selbstbefriedigendem Wirken erhebt[4]). — — Selbstverständlich wird dadurch das ursprüngliche natürliche Wesen des Selbst nicht geändert, stets machen sich die Begierden, die Leidenschaften, die Neigungen geltend, welche eben diesem bestimmten Wesen eigenthümlich sind; aber die Richtung, die Wirksamkeit derselben wird umgekehrt, weil die Gesammt-Richtung eine entgegengesetzte geworden ist“[5]).

So bringt denn „die Erfahrung, durch die wir unseren eigenen Willen kennen lernen, sittliche Begriffe hervor“[6]), und allenthalben wird die Lösung der Grundfrage des Lebens: was ist gut? praktisch, d. h. ohne Rücksicht auf die Form der Erkenntniss, übereinstimmend in die Selbstüberwindung gesetzt“[7]).

Mit der Familie, deren Einfluss auf den Eigenwillen wir in den „Grundlinien der Psychologie“ kennen lernten, tritt der gesellschaftliche Zustand des Menschen ein, von den ersten Anfängen bis zur völligen Ausbildung eines gemeinschaftlichen, d. i. staatlichen Lebens. Gemeinsame Sicherheit und Förderung der Lebensentwickelung ist der bewusste Zweck desselben, nachdem auf Grund gleicher oder verwandter Bedürfnisse und ähnlicher

[1]) S. 198. — [2]) S. 200. — [3]) S. 209. — [4]) S. 210. 222. — [5]) S. 212. — [6]) S. 235. — [7]) S. 236.

Willensart sich ganz unmittelbar eine erste Gemeinschaft gebildet hat. Mit dieser grösseren Gemeinschaft, in welcher das eigne Geschlecht geborgen sein soll, entwickelt sich die Vaterlandsliebe, die zunächst sich zeigt in der Tapferkeit, jenem Muthe, der auf besonnener Ueberlegung beruht und der ursprünglichen blinden Energie des auf das Wohl der Familie bedachten Eigenwillens Augen verleiht. Mit ihr verbunden ist die Ehre; beiden gegenüber stehen Feigheit und Schande. Die Tapferkeit gegen den äusseren Feind erscheint im inneren Zwiespalt als Gerechtigkeit[1].

„Aber auch die staatliche Sphäre gewährt gegen die Leiden des Lebens, gegen die Hemmungen und Schmerzen, welche der Eigenwille erfahren muss, keinen ausreichenden Schutz, keine durchgreifende Sicherheit. — — Diese Dunkelheit in seinem eigenen Wesen wie im Wesen der umgebenden Welt führt zur Ergänzung der erfahrungsgemässen Welterkenntniss durch eine Gesammtauffassung des Lebens überhaupt, führt zur Erweiterung der Sphäre des gesellschaftlichen Lebens durch gemeinsame Religions-Anschauung und Uebung. Sie ist die allgemeine Ergänzung des Sonderwillens. Gemeinsame Trauer, gemeinsamer Genuss (welchen die staatliche Gemeinschaft bot), werden hier zu gemeinsamer Erhebung (Andacht) in Busse und Bitte, Preis und Dank. Der Eigenwille geht völlig ein in einen höheren, über ihm stehenden; seine eigene Erkenntniss, seine bewusste Erfahrung wird einem fremden Walten untergeordnet“[2].

„Mit den steigenden Jahren stirbt die blinde Energie, der unmittelbare Lebensdrang des Willens, unter den Erschütterungen des Lebens reift er heran zu der Erkenntniss, dass alles Thun und Lassen des Eigenwillens als solchen ein eitles ist, dass seine volle Befriedigung nur darin gefunden wird, dass das Bewusstsein frei sei von Schuld. Diese Erfahrung des Greises über sich und die Welt ist nicht mehr die praktische Klugheit des Mannes; sie ist die Weisheit des Lebens überhaupt und erfüllt ihn mit allgemeinem Wohlwollen“[3].

5. Grundlinien der Aesthetik.

„Die durch die gegenständliche Welt gewonnenen Anschauungen, das dadurch geweckte Bewusstsein des Menschen von sich selbst und der Gegenständlichkeit werden vermöge der Einbildungskraft zu einer angeblich objectiven Weltanschauung gestaltet, die

[1]) S. 324 u. 325. — [2]) S. 326. 327. — [3]) S. 327. 328.

ihrerseits für die allein wahre und wirkliche Darstellung der Welt gelten will. Diese Gestaltung aber, dieses Formgeben und Fixiren ist nicht das gemeinsame Werk der Gesellschaft; Letztere liefert nur die Elemente, das Material dazu. Jenes objective Anschauen der subjectiven Weltanschauung ist vielmehr Sache einer gestaltungsfähigen, schöpferischen Einbildungskraft, welche in hervorstechendem Maasse eben nur als Eigenschaft einzelner Menschen sich geltend macht"[1]). — „Diese Einbildungskraft bildet nicht innerlich nach, was die Gegenständlichkeit draussen an und für sich vorstellt, sondern sie bildet schöpferisch-gestaltend das aus, was den inneren Vorstellungskreis des Menschen erfüllt; sie zeigt es in bestimmter Form auf, wie der Mensch die äussere sowohl als seine innere Welt, die Gegenständlichkeit wie sein eigenes Wesen und Wollen sich vorstellt, und weit davon entfernt, eine bereits vorhandene Gegenständlichkeit nochmals hervorbringen zu wollen, schafft sie vielmehr eine neue, andere Welt, die Weltgestalt, welche die zeitweilige Bildungsstufe, die Vernünftigkeit des Menschen, das Maass seines Erkennens und Wollens, dem Menschen selber gegenständlich zur Anschauung bringt"[2]). — — Die Sprache ist das erste Darstellungsmittel schöpferischer Einbildungskraft. Sie stellt vermöge des Wortes dar, wie der Mensch sich die Welt vorstellt und was er darüber denkt. Den gesammten Gedankeninhalt seines Geschlechtes fasst der Dichter gestaltend zusammen und bringt ihn für seine Zeitgenossen in gegenständliche Form, so dass sie sich selbst in festen Umrissen darin wiederfinden, ihrer eigenen Weltanschauung dadurch klarer bewusst werden. Der Stoff ist durch die Gemeinsamkeit Aller hervorgebracht, die bleibende Gestalt verleiht ihm die dichterische (verdichtende) Einbildungskraft eines Einzelnen"[3]), — „Was aber von der Dichtung gilt, das gilt von jeder Richtung der schöpferischen Einbildungskraft". Durch sie werden (umgekehrt, wie es im Göthe'schen Faust heisst) „die schwankenden Gedanken in dauernder Erscheinung befestigt"[4]). — „Die also wirkende schöpferische Einbildungskraft ist die künstlerische, und Kunst im Allgemeinen eben das Vermögen, die innere, gedankenhafte Weltanschauung in die anschauliche Gegenständlichkeit bestimmter Vorstellungen umzubilden, oder: anschauliche Gedanken zu schaffen". „Das Wesen der Kunst als solcher ist daher in die Formgebung zu setzen". „Allerdings

[1]) S. 264. — [2]) S. 265. — [3]) S. 266. — [4]) S. 267.

entsteht nicht selten der Schein, als sei auch der Inhalt des Kunstwerks ein neuer; dieser Schein beruht aber theils darauf, dass eben erst durch die Gegenständlichkeit des Kunstwerkes der Einzelne ein klares Bewusstsein über den Inhalt desselben gewinnt, theils entspringt derselbe daraus, dass in einzelnen Fällen, zumal bei solchen Schöpfungen, welche das Gesammtbewusstsein einer bestimmten Zeit wiederspiegeln, dem damit wenig oder gar nicht Bekannten in der That auch ein für ihn neuer Inhalt geboten wird"[1]. — —

Die drei Urformen unseres Vorstellungsvermögens: „Raum, Zeit und Causalität" sind es auch, „welche der künstlerischen Vorstellungswelt zu Grunde liegen"[2].

Nicht bloss, wie bemerkt, das erste, sondern auch „das allgemeinste Material künstlerischer Thätigkeit ist das sinnvolle Wort, und was vermöge dessen als selbstständiges Gebilde aus der Einbildungskraft hervorgeht, wird bei aller Freiheit der besonderen Gestaltung und unter der Hülle lebendigster Anschaulichkeit doch des logischen Zusammenhanges nicht entbehren dürfen. Andererseits aber kann dieser logische Zusammenhang keineswegs ein solcher sein, wie der des gewöhnlichen Denkens, beruhend auf dem Verhältniss von Grund und Folge. Derselbe muss vielmehr der Art des Zusammenhanges entsprechen, in welchem die wirklichen Gegenstände, in welchem die lebendigen, individuellen Gestalten des Daseins zu einander stehen, d. h. in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung. Hierauf beruht die dichterische Darstellung, deren wesentlicher Inhalt daher auch: Handlung, lebendige Beweglichkeit ist. Nur vermittelst der Letzteren bringt sie bestimmte Gestaltungen hervor"[3].

„Liegt dagegen die räumliche Anschauung der Thätigkeit einer schöpferischen Einbildungskraft zu Grunde, so stellt diese, was sie vorstellt, auch räumlich dar. Das Material für den bildenden Künstler liegt in dem materiellen räumlich ausgedehnten Stoffe, den ihm die Gegenständlichkeit bietet; was er aber hinzubringt, ist einmal die reine Anschauungsform des Raumes, die in ihm selber liegt, dann der bestimmte Bildungsgrad, der ihm das Wesen der Welt unter einem eigenthümlichen, man könnte sagen: vernünftig sittlichen Lichte erscheinen lässt. — Gerade bei der am Meisten im Stoffe befangenen Kunst, bei der Baukunst, zeigt sich zugleich auf das Entschiedenste, dass von einer angeb-

[1]) S. 267. — [2]) S. 268. — [3]) S. 269. 270.

lichen Nachahmung der natürlichen Gegenständlichkeit durch die künstlerische Einbildungskraft nun und nimmer die Rede sein kann. Wo wäre das Vorbild zum Griechischen Tempel, zur Aegyptischen Pyramide, zum altdeutschen Ritterschlosse in der Natur zu finden? Für sein Geschlecht und für die Götter desselben baut der Meister und, was er gebaut, legt Zeugniss ab noch nach Jahrtausenden von dem Geist und der Gesittung jenes Zeitalters"[1]).

„Das Götterbild ist es, was die unmittelbare Verbindung der Baukunst mit der Kunst des Bildhauers am Deutlichsten aufweist. Alle Kunst, wurde gesagt, ist Darstellung menschlicher Weltanschauung, Darstellung der gemeinsamen Bildung eines bestimmten Geschlechtes in einer bestimmten Zeit. Das erste Gemeinsame und Allgemeinste, was noch über die Gemeinsamkeit des geselligen Zusammenseins hinausreicht, ist der Abschluss der Gesammtvorstellung von der Welt durch einen dem Warum des Causalitäts-Gesetzes ein Ziel setzenden Mythos. Die Vorstellung dieses Mythos, die festere Gestaltung desselben zunächst durch die dichterische Einbildungskraft, wird aber je nach der besonderen Anschauungs- und Denkweise des besonderen Volkes auch zur räumlichen Darstellung führen, und mit dem Tempel entsteht das Götterbild"[2]).

„Aber noch eine andere Kunst erblüht zugleich mit der Baukunst. Die Flächen des Baues geben der Einbildungskraft Gelegenheit, eine bunte, mannigfachere Welt zur Darstellung zu bringen, nicht mehr nach den drei Dimensionen des Raumes unter gemeinschaftlicher Mitwirkung von Gesicht und Getast, sondern nach dem Sinne des Auges allein, welches an und für sich die äussere gegenständliche Welt nur in zwei Dimensionen wahrnimmt; denn für die dritte, die der Tiefe, der Entfernung, bedarf es einer verständigen Ueberlegung, welche andere Data zu Hülfe nimmt"[3]). — — „Wie durch das Auge die gesammte anschauliche Welt in uns eingeht, so giebt die Malerei auch unserer gesammten Weltanschauung den gegenständlichen Ausdruck". Die malerische Darstellung der einzelnen Gegenstände ist aber ebenfalls keine vollständige Nachahmung derselben. Denn einmal stellt „die Malerei die Gegenstände so dar, wie sie im Allgemeinen gesehen werden, in einer Entfernung, die sie uns eben in ihrer Gesammtheit überschauen lässt, — dabei aber sieht man nicht alle Einzelnheiten, die ein besonderes Durchgehen der einzelnen Theile

[1]) S. 273. 274. — [2]) S. 276. — [3]) 278.

zum Bewusstsein bringt. Sie giebt den Schein oder vielmehr den Anschein der Sache. Der zweite Grund, warum der Maler niemals ein so zu sagen daguerrotypisches Abbild giebt und geben kann, beruht darauf, dass der Maler den Gegenstand aus sich, aus seiner Vorstellungswelt heraus so portraitirt, wie ihm derselbe seinem Wesen nach erscheint"[1]).

Diejenige Kunst, welche in der Zeit die Grundform ihrer Darstellung hat, ist die Tonkunst. Sie vergegenständlicht in „tönender Bewegung" die Zustände (Stimmungen) des Willens und ahmt keineswegs Klänge der Natur nach, sondern producirt Töne, welche von den natürlichen Klängen (der Vögel, des Windes, Wassers etc.) durchaus verschieden sind[2]). — —

Betrachten wir nunmehr Lindner's Thätigkeit, seinen Einfluss, seine Erfolge auf dem Felde der Politik! Die erste Gelegenheit, politisches Talent und besonnene Vaterlandsliebe auf das Glänzendste zu documentiren, bot ihm das Jahr 1859. Am 29. April jenes Jahres überschritt die Oesterreichische Armee die Piemontesische Grenze; — die Würfel waren gefallen, der Oesterreichisch-Italienische Krieg ausgebrochen. Am 4. Mai erging das Französische Kriegsmanifest gegen Oesterreich, und einen Monat später (4. Juni) wurde bei Magenta die erste grosse Schlacht geschlagen. Frankreich und Sardinien blieben Sieger. Am 14. Juni erfolgte die Mobilmachung der gesammten Preussischen Armee, nachdem bereits kurze Zeit vorher drei Preussische Armeecorps mobil gemacht worden waren. Die Lage Preussens war eine überaus kritische, und der Augenblick schien gekommen, wo diese Macht sich zu Gunsten Oesterreichs an dem Kriege betheiligen würde. Nicht bloss von Oesterreich und Süddeutschland her, sondern auch von einflussreichen Preussischen Pressorganen der conservativen und liberalen Partei (namentlich der „Berliner National-Zeitung") wurde die Preussische Regierung zu solcher Action in stürmischer Weise gedrängt, gedrängt auf die Gefahr hin, dass alsdann Russland, wie Fürst Gortschakoff bereits in seinem Rundschreiben vom 27. Mai in Aussicht gestellt, mit den Waffen in der Hand im Interesse Frankreichs intervenire. In diesen verhängnissvollen Tagen erwarb sich die „Vossische Zeitung" das hohe Verdienst, durch mehrere der Feder Lindner's entflossene Artikel die wahre Stimmung des Preussischen Volkes, wie solche namentlich auch in der hauptstädtischen Bevölkerung vorhanden, zum lebendigen Ausdruck zu bringen und in

[1]) S. 279. 280. — [2]) S. 332. 356. 357.

eindringlicher Sprache das Thörichte und Verderbliche einer Preussisch-Oesterreichischen Allianz klar zu legen. Vornämlich schlug ein am 16. Juni veröffentlichter meisterhafter Artikel Lindner's durch. Nachdem er die von Oesterreich bis in die neueste Zeit begangenen politischen Sünden in drastischer Weise aufgezählt hatte, warf er die Frage auf: „Wie in aller Welt sollte es Preussen einfallen können, für dieses Oesterreich unter Anspannung aller seiner Mittel und Kräfte einen Krieg zu beginnen?" „Dafür liegt" — so fuhr der Artikel fort — „gar kein Grund vor, und wir halten daher eine Verbindung von Preussens Mobilmachung mit solcher Unterstützung Oesterreichs für ein Ding, woran unsere Regierung überhaupt nicht gedacht hat." „Preussen hat — — lediglich zu zeigen, dass es als Grossmacht für sich und als Deutsche Grossmacht für ganz Deutschland bei den Welthändeln ein gewichtiges Wort mitzusprechen hat. Nur so hat die Mobilmachung einen vernünftigen Sinn." — Der Artikel schloss: „Um nichts für Oesterreich — wer denkt daran?"

Es war ein Mittel von psychologisch fein berechneter Wirkung, die allenthalben transpirirende, Oesterreich zugeneigte Tendenz der Preussischen Mobilmachung als gar nicht vorhanden, gar nicht denkbar zu setzen. Ohne allen Zweifel trug dieses Mittel wesentlich dazu bei, in den damals ängstlich auf die Volksstimme lauschenden und daher gerade dem grossen Organe des Berliner Bürgerthums, der Vossischen Zeitung, ihre Aufmerksamkeit zuwendenden Regierungskreisen die Ueberzeugung wachzurufen und zu befestigen, dass Preussen so lange als immer möglich seine Neutralität behaupten müsse. Als Fürst Windischgrätz, Abgesandter des Oesterreichischen Kaisers, am 4. Juli in Berlin erschien, um das Preussische Cabinet zur Theilnahme an dem Kriege gegen Napoleon zu bewegen, vermochte er eine Zusage nicht zu erlangen, und der Tag von Villafranca (11. Juli) war die vollste Rechtfertigung der von Lindner empfohlenen Politik.

Einige Jahre später sollte sich Lindner's politischer Scharfblick, sein gesunder politischer Sinn von Neuem in hochwichtigen Fragen bewähren.

In den Wiener Friedens-Präliminarien vom 1. Aug. 1864 und sodann definitiv durch den Wiener Frieden vom 30. Oct. 1864 entsagte Dänemark allen seinen Rechten auf die Herzogthümer Schleswig-Holstein zu Gunsten der Mächte Oesterreich und Preussen. Was sollte nunmehr mit den Herzogthümern geschehen? Schon am 23. Mai hatte der dem Preussischen Ministerium nahe stehende

Graf Arnim-Boytzenburg dem Könige von Preussen eine von zahlreichen Unterschriften bedeckte Adresse überreicht, in welcher darauf hingedeutet wurde, dass „das von Preussen vergossene Blut seinen würdigen Lohn finden“ müsse. Am 23. Juni hatte der Grossherzog von Oldenburg Successions-Ansprüche erhoben; am 25. Juli war dagegen von einer Abgeordneten-Versammlung der Schleswig-Holsteinschen Vereine die schleunige Einsetzung des Erbprinzen Friedrich von Augustenburg (Friedrich VIII.) verlangt worden. Dieser letzteren Richtung schloss sich Anfang November der „Deutsche National-Verein“ an, indem er (unter dem Vorsitze des später „national-liberalen“ von Bennigsen) „die Annexion der Herzogthümer an Preussen als eine schwere Gefährdung der bundesstaatlichen Einigung der Nation auf das Entschiedenste verwarf.“ Lindner liess sich indess durch diese Agitation des National-Vereins, der plötzlich ein Vorkämpfer des Principes der Legitimität und particularistischer Selbstbestimmung geworden war, nicht beirren. Noch im November veröffentlichte er in der „Vossischen Zeitung“ eine Reihe von Artikeln, welche — einer 1846 von Professor Dr. Helwig verfassten Schrift entnommen — die Erbansprüche der Dynastie Hohenzollern auf Schleswig-Holstein darzuthun suchten, — die Anhänger der Augustenburgischen Legitimität zunächst mit ihren eigenen Waffen bekämpfend. „Es ist wohl kaum nöthig zu bemerken“, fügt Lindner in einer Redactions-Anmerkung dem ersten Artikel hinzu, „dass wir in Betreff des sogenannten Legitimitätsrechtes die Ansichten des Verfassers nicht theilen. Da jedoch nicht nur der Erbprinz von Augustenburg, der Grossherzog von Oldenburg und der Deutsche Bund, sondern auch ein grosser Theil der Holsteiner und wunderbarer Weise sogar ein Theil Derer, die sich Liberale, Demokraten, Nationale u. s. w. nennen, die Lösung der Schleswig-Holsteinschen Frage zu Gunsten der Kleinstaaterei auf jene «angestammten Rechte» zu begründen suchen, so wird man dasselbe für Preussen gelten lassen müssen, wobei wenigstens das Gute wäre, dass in diesem Falle die Kleinstaaterei zu kurz käme.“

Der particularistischen Selbstbestimmung hielt Lindner in einer grossen Anzahl eigener Aufsätze das mit dem Rechte Deutschlands zusammenfallende Recht Preussens auf nationale Entwickelung und naturgemässes Wachsthum entgegen.

Diesen Standpunkt behauptete Lindner unerschütterlich in allen folgenden Wirren; er hielt ihn fest, als 1866 nach dem „siebentägigen Kriege“ die neue Frage entstand, was mit den von Preussen

occupirten Mittel- und Kleinstaaten geschehen solle. „Es gilt — so schrieb er am 29. Juli 1866 in der „Vossischen Zeitung“ — bestimmte Thatsachen zu schaffen.“ „Die zurückgebliebenen Friedenssoldaten haben den Kampf ihrerseits weiter zu führen gegen die Kleinstaaterei, gegen die Lothringer Vasallen, vor Allem gegen die Wiedereinsetzung der Selbstherrscher von Hannover, Sachsen, Kurhessen und Nassau (Friedrich der Dulder hat sich selber beseitigt), sodann auf Unterordnung der süddeutschen Staaten unter die militärische und diplomatische Oberhoheit Preussens.“

In Bezug auf die innere Preussische Politik vertrat Lindner allezeit die Principien des Rechts- und Verfassungs-Staates. Er diente diesen Principien mit rastloser Thätigkeit nicht bloss als Redacteur, sondern auch in seiner Eigenschaft als einfacher Staatsbürger. In dem Kampfe um die Armee-Reorganisation wie um das Budgetrecht des Abgeordnetenhauses war er für die Rechte des letzteren ein muthiger Streiter. Weder der Krieg noch der Sieg des Jahres 1866 beirrte ihn hierin. Vor den Neuwahlen zum Preussischen Abgeordnetenhause mahnte er in der „Vossischen Zeitung“ am 22. Juni jenes Jahres: „Wer sich als ehrenhafter, verfassungstreuer, wahrheitsliebender Mann bewährt hat, den wähle man!“ Und am 1. Juli: „Uebrigens handelt es sich (bei den bevorstehenden Wahlen) zunächst in erster Linie um einen ebenso einfachen als klaren Punkt, um die Frage, ob das Eintreten für das verfassungsmässige Budgetrecht, trotz des Krieges, auch jetzt geboten sei.“

Nicht bloss gegen die Regierung, auch gegen die eigene liberale Partei führte Lindner eine freimüthige Sprache. Dabei verstand er es, seinen polemischen Leitartikeln eine so eigenthümliche Färbung zu geben, dass dieselben nirgends Anstoss erregten, selbst nicht in denjenigen conservativen Kreisen, in welchen die „Vossische Zeitung“ seit Jahren ebenfalls eingebürgert ist. Besonders angethan, auch jene eigenartige Form zu veranschaulichen, möchte der folgende Artikel sein, welchen Lindner am 2. Aug. 1862, also zu einer Zeit veröffentlichte, wo die „Fortschrittspartei“ im Preussischen Abgeordnetenhause dominirte und ihr bereits ein conservatives Ministerium gegenüberstand. Der Artikel lautet:

„*God bless you!* sagen die Engländer gegenwärtig, wenn von den politischen Zuständen in Preussen die Rede ist. Und haben sie so gar Unrecht? Es ist kaum abzusehen, was unter den gegenwärtigen Verhältnissen bei uns schliesslich werden soll. Ueber-

all und allenthalben zeigen sich Stockungen, unversöhnte Gegensätze, und vergebens — das aber ist das Schlimmste — fragt man nach den Männern, die darüber hinweghelfend die Macht hätten, einen starken und gesunden Zug in die innere wie äussere Politik Preussens zu bringen.

Ein Grossstaat — dem Namen nach, ohne die Macht und den Einfluss eines wirklichen Grossstaates;

Ein Verfassungsstaat — dem Namen nach, mit einem feudalen Herrenhause, ohne Minister-Verantwortlichkeits-Gesetz;

Ein Kriegerstaat — dem Namen nach, mitten in einer Krisis, in welcher die Frage, ob isolirtes Söldnerheer, ob wehrhafte Nation, die Hauptrolle zu spielen scheint;

Ein Ministerium mit dem Programme vom 18. November 1858 — dem Namen nach; mit der entgegengesetzten Auslegung dieses Programmes, soweit man dasselbe früher überhaupt zu verstehen glaubte;

Ein volksthümliches Abgeordnetenhaus — dem Namen nach; aber mit einer liberalen Mehrheit, die bisher es versäumt hat, in und aus sich den mächtigen politischen Zug zu entwickeln, der ihr im Gegensatze zum Ministerium die Regierungsfähigkeit, den Regierungsberuf allgemein gültig bezeugte.

Bei alledem aber auf beiden Seiten Ansprüche, in Deutschland die Hauptrolle spielen zu wollen. —

So ungefähr erscheint dem preussenfreundlichen Engländer die fünfte Grossmacht. Und darum: „*God bless you!*"

Noch Vieles bliebe uns zu schildern und zu erwähnen übrig, wollten wir Lindner's ganzes Wesen erschöpfen. Wir haben uns indess eine so weit über unsere Kräfte hinaus liegende Aufgabe nicht gestellt und begnügen uns daher, noch einige Züge seines Charakters flüchtig anzudeuten.

Lindner gehörte nicht zu den Männern, welche in der einen Tasche die Theorie, in der anderen die Praxis mit sich umhertragen und bald in die eine, bald in die andere Tasche hineingreifen. Seinen Principien gemäss zu handeln, gerade darin erblickte er die Wahrung seiner Manneswürde. Auf dieser energisch gewahrten Manneswürde beruhte die Macht der Persönlichkeit, welche er häufig auf Andere mit bestem Erfolge wirken liess. Einer grossen Wahlmänner-Versammlung im ersten Berliner Wahlbezirke, welche ihn tumultuarisch unterbrach, rief er die schneidenden Worte zu: „Sie sind sehr höflich, meine Herren!" und man

wagte weder ihm etwas zu erwiedern, noch den Tumult fortzusetzen. — Manche, welche sich die Scheu, die sie vor Lindner's Wesen empfanden, psychologisch nicht zu enträthseln vermochten, halfen sich mit der Erklärung: „er sei eine unberechenbare Grösse". Und Niemand war leichter und sicherer zu berechnen, als er.

Seiner Unbestechlichkeit war er selber gewiss; dass Bewusstsein seiner Unabhängigkeit suchte er durch ein sparsames Leben zu befestigen.

Wo er ein Talent, wo er hervorragende geistige Leistungen in Dunkelheit gewahrte, da war es sein unablässiges, eifriges, ja leidenschaftliches Bemühen, sie an die Helle hervorzuziehen. Wir führen nur einen Beleg an: Arthur Schopenhauer.

So steht er vor uns, der scharfe Denker, der sittlich-ernste Politiker, der emsig forschende Geschichts- und Kunstfreund, der theilnehmende Förderer fremden Wohles, hochbegnadigt durch eigene Kraft, hochbegnadigt in dem Sinne, dass auf ihn volle Anwendung finden die Worte des Psalmisten:

Wenn unser Leben köstlich gewesen, so ist es Mühe und Arbeit gewesen!

Odysse-Barot:

Lettres sur la philosophie de l'histoire. Paris 1864.

Von

Karl Rosenkranz.

Diese Briefe sind zuerst in der „Presse" erschienen, obwohl sie mit den Tendenzen dieses Journals vielfach in Widerspruch stehen. Sie sind Emile de Girardin gewidmet, der sie auch beurtheilt hat. Seine Kritik ist dem Buche angehängt. Der Verfasser behauptet, dass bis jetzt eine Philosophie der Geschichte noch nicht existire; wohl aber seien bereits von den Historikern der Gegenwart Vorarbeiten dazu vorhanden, aus denen man nur Resultate zu ziehen habe. Eines dieser Resultate legt er vor. Ich will mich darauf beschränken, bei demselben stehen zu bleiben und Alles, was der Verfasser über Krieg und Frieden, über das militärische Genie, über Diplomatie, über Cäsar, Friedrich den Grossen und Napoleon I. sagt, bei Seite lassen, obwohl in diesen Betrachtungen recht viel Pikantes verkommt, das namentlich auch für uns Preussen interessant ist, z. B. dass er unsern Friedrich über Cäsar und Napoleon stellt und zwar nicht nur als Krieger, sondern auch als Schriftsteller. Der Grundgedanke des Herrn

Odysse-Barot besteht in der Reduction der Geschichte auf die Geographie und bei der Geographie in der Reduction des Begriffs der Nationalität auf den eines Flussbettes. Hierdurch soll ein wahrhaftes Gesetz für die Geschichte entdeckt sein und eine Menge Thatsachen werden aufgestapelt, es zu constatiren.

Wir Deutschen können Herrn Odysse-Barot nur unsern herzlichen Dank für die Energie sagen, mit welcher er es unternimmt, den Franzosen das Monströse ihres Vorurtheils zu zeigen, im Rhein Frankreichs Grenze gegen Deutschland zu erblicken. Der Rhein ist und bleibt nach ihm ein deutscher Strom. Wir wollen ihm auch das Vergnügen lassen, den Franzosen die nächste Zukunft ihres Staates zu prophezeien, dass er in fünf verschiedene Staaten zerfallen werde, die jetzt nur künstlich zusammengehalten würden, nämlich Aquitanien, Burgund, Bretagne, Lothringen und Franken. Diese Staaten werden nach ihm durch eben so viel verschiedene Nationalitäten und diese wieder durch Flussbetten: *bassins*, begründet. Der Ruf nach Decentralisation, der so allgemein in Frankreich erschalle, sei nichts als der noch verschleierte Ausdruck des bereits erwachenden Nationalgefühls der Burgunder, Lothringer u. s. w.

Gewiss ist nun die Gestalt, Lage und klimatische Beschaffenheit des Bodens ein sehr wichtiger Factor in der Geschichte, allein wenn man ihn so übertreibt, wie Herr Odysse-Barot thut, so hebt man eigentlich die Geschichte auf und erniedrigt sie zu einem blossen Reflex der Natur. Es ist das Extrem zur Construction der Geschichte nach der Racendifferenz, welche Herr von Gobineau bei den Franzosen so ausführlich dargestellt hat. Die Race, das physische Element, steht schon höher, als das geographische, muss sich aber auch noch der Freiheit unterordnen. Das Princip der Geschichte ist die Bildung des Staates. Ein Staat muss ein Wirthschaftssystem erzeugen. Ohne Wasser, ohne Quellwasser, kann eine Wirthschaft nicht bestehen. Die Venetianer konnten sich wohl auf einer flusslosen Inselgruppe ansiedeln, aber sie konnten nicht darauf leben, ohne sich Brunnen zu bohren. Das Wasser ist eine Bedingung, allein es ist nicht das Princip der Staatenbildung. Herr Odysse-Barot bekämpft die gemachten Grenzen der Staaten; er will an ihre Stelle natürliche setzen; diese natürlichen sollen aber die Berge sein, welche ein Flussbett bilden und die Flussbetten sollen eigentlich die Nationalitäten als

eine constante Wirkung erzeugen. Diese Theorie hat den Anschein grosser Solidität, allein sie ist für den geschichtlichen Process nicht ausreichend. Herr Odysse-Barot berührt selber in naiver Unbewusstheit genug Thatsachen, welche sie nicht nur beschränken, sondern geradezu aufheben. Er erwähnt auch, dass man heut zu Tage England oft seiner natürlichen Grenze halber beneide, weil das Meer es umgürte; aber, fragt er, ist England nicht stets erobert worden? Sind nicht Römer, Angelsachsen, Dänen, Normannen einander gefolgt? Hat London nicht 1662 gezittert, als Ruyter mit seiner Flotte vor ihm lag und es zu verbrennen drohte? zittert es nicht noch vor einer möglichen französischen Invasion? Hat sich nicht für einen solchen Fall seine Freiwilligen-Miliz gebildet? Welches Land, meint er mit Recht, hat trefflichere natürlichere Grenzen durch Meer und Berg, als Italien? Ist aber Italien nicht beständig erobert worden? Hat der Kamm der Alpen die Karthager, die Gallier, die Cimbern und Teutonen, die Gothen, Longobarden, Deutschen, Franzosen abgehalten? d. h. also, die Geschichte respectirt weder Flüsse, noch Berge, noch Meere in ihrem Process. Das, was der Verfasser eine künstliche Nationalität nennt, ist nichtsdestoweniger die höhere Macht, welche die Menschen zusammenhält.

Er nimmt an, dass der Process der Einigung differenter Nationen zu einem Staate in den der Zerstückelung desselben umschlage, worin alsdann die ursprünglichen Nationalitäten wieder in ihr Recht eintreten sollen. Er erinnert an den Zerfall des Macedonischen Reichs, des Römischen Kaiserstaates. Er erinnert daran, dass Irland seit achthundert Jahren mit England kämpfe, seine Nationalität zu verselbstständigen. Er lässt sich Spanien, Italien, Deutschland, Russland in lauter Kleinstaaten decomponiren. Er zeichnet eine neue Karte von Europa nach dem Flussgebiete. Er übersieht dabei die Schwierigkeiten, die sich aus den langläufigen Strömen wenigstens ergeben. Er sagt z. B. Oestreich ist das Donaugebiet. Aber Baiern, Ungarn, die Türkei, durch welche die Donau auch hinfliesst, können doch nicht so ohne Weiteres zu Oestreich geschlagen werden? Russland soll der Wolga-Staat sein. Was wird nun aus dem Russland, dessen Ströme in's Baltische Meer sich ergiessen? Polen ist nach ihm der Weichselstaat; aber die Mündung der Weichsel und der Nogat ist doch von keiner polnischen Bevölkerung besetzt. Der Ordensstaat war doch keine Schöpfung Polens. Preussen setzt den Verfasser

in Verlegenheit; p. 162 sagt er: *La Prusse, — la plus artificielle, après la France, de fontes des nations modernes, — n'a qu'un passé bien recent et un avenir fort problématique*". Warum? Weil es ein Staat ohne Bassin ist. Freilich ist Preussen nicht auf Einen Fluss beschränkt; Niemen, Pregel, Weichsel, Oder, Elbe, Weser, Rhein durchziehen sein Gebiet, aber die vom Meer umuferte norddeutsche Ebene ist eine im Wesentlichen homogene Bodengestaltung, in welcher die Flüsse nicht trennen, sondern verbinden. Wenn Herr Odysse-Barot, um die *France* in Frankreich nach seinem System zu construiren, die Seine und Loire als Ein Bassin behandelt, so können wir Preussen die nach Norden mündenden deutschen Ströme gewiss mit Recht als Einer Abdachung angehörig betrachten.

Ich glaube nicht daran, dass die jetzigen Europäischen Staaten in einen Decompositionsprocess übergehen werden, vielmehr, dass die höhere Einheit der verschiedenen Staaten immer mehr über sie als Glieder Eines Staatensystems hingreifen werde. Der Fortschritt der Weltgeschichte, der auf die Entwicklung der Menschheit sich hin richtet, bedarf solch' grösserer Einheiten, mit ihnen sich harmonischer zu bewegen. Man nehme z. B. Russland auf der Osthalbe, die Amerikanische Union auf der Westhalbe der Erde. Welche Riesenstaaten! Man könnte meinen, sie müssten sich in Kleinstaaten auflösen; Kleinstaaten, die immer noch von gewaltigem Umfang wären; es wird aber nicht geschehen; Russland hat an seiner bäuerlichen Verfassung ein Element des Selfgovernments, das seine Einheit lebendig zu individualisiren fähig ist, und die Union hat in den Rechten ihres Präsidenten, wie dieser starrköpfige, jeden Augenblick mit der Anklage bedrohte Johnson zeigt, mehr autonomische Kraft, das ungeheure Ganze einheitlich zusammenzuhalten, als man bisher wissen konnte. Beide Staaten haben die Telegraphen, Eisenbahnen und Dampfschiffe, die Weite des Raumes, die Länge der Zeit, die localen und ethnographischen Differenzen zu nivelliren. Wenn in Frankreich ein Staat Burgund, Lothringen, Aquitanien u. s. w. wieder auftauchte, so wäre meiner Meinung nach die Folge, dass sie sich, auch wenn sie zuerst einen Föderativstaat begründeten, über kurz oder lang bekriegten und schliesslich die *belle France* wieder als Einheit hergestellt würde. Frankreich ist seit Philipp dem Schönen mit der Herstellung seiner Einheit oft auf den grausamsten Wegen vorgegangen. Die andern Staaten, Spanien, England, Italien,

mussten folgen. Deutschland war immer Ein Reich gewesen, war dann durch Napoleon I. zertrümmert, hatte sich wieder als Bundesstaat organisirt und hat nunmehr den Oestreichischen Staatenbund von sich ausgeschieden, der in ihm einen unaufhörlichen Dualismus hervorrief und die Kraft seiner Action lähmte, deren es, gerade nach Aussen hin, gerade gegen seine Nachbarn im Osten und Westen bedarf.

Diese mit französischer Lebhaftigkeit und Eleganz geschriebenen Briefe zur Philosophie der Geschichte sind ein versteckter Protest gegen den Napoleonischen Imperialismus und gegen seine Militairherrschaft. Der Wunsch nach grösserer Selbstständigkeit der provinziellen, städtischen und dörflichen Communen wird sehr unverhohlen ausgesprochen. Es ist einer der grössten Vorzüge Preussens, dass es weder so entschieden auseinandergehende Elemente, wie die Nationen und Staaten des Oestreichischen Kaiserhauses, noch so abstracte Eintheilungen, wie die Departements Frankreichs oder die Gouvernements Russlands, sondern dass es Provinzen besitzt, die eine eigenthümliche geographische, nationale und historische Physiognomie zeigen, ohne doch desshalb mit dem Ganzen irgendwie in Gegensatz zu gerathen. Diese Provinzialverfassung mit ihren Ständen giebt Preussen eine so grosse Elasticität, wie sich dieselbe jetzt in der Einverleibung nicht nur, sondern auch Eingeistung der neuen Provinzen zeigt, die aus den eroberten Staaten gebildet werden.

Emile de Girardin hat, wie gesagt, diese Briefe beurtheilt. Er stimmt ihnen keineswegs bei. Er verkennt in ihnen nicht ein wichtiges Symptom der Zeitstimmung; aber seine Politik sucht die letzten Gründe nicht in den *bassins* und *nationalités*, sondern in den augenblicklichen Thatsachen. Für ihn giebt es nur, wie er feierlich ausruft:

Etats de fait,
Gouvernements de fait.

Dom Deschamps,

ein Vorläufer des Hegelianismus in der Französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts.

Von

Karl Rosenkranz.

Die Hegelsche Philosophie ist seit der Julirevolution allmälig viel tiefer in Frankreich eingedrungen, als man gewöhnlich glaubt.

Die Franzosen selber müssen diese Thatsache anerkennen, obwohl ihre Eitelkeit sich dagegen sträubt. Zur Beruhigung derselben haben sie jetzt die Entdeckung gemacht, dass die Hegelsche Philosophie nicht erst von Hegel, sondern von einem Mönch in Frankreich erfunden worden sei, so dass, wenn sie jetzt auch Hegelsche Ideen verarbeiten, sie darin nur ihr ursprüngliches Eigenthum wieder aufnehmen. Sie, die immer an der Spitze aller Civilisation marschiren, haben auch hier die Initiative gehabt.

Hören wir, wie dies zusammenhängt. Im vorigen Jahrhundert lebte in Frankreich ein Benedictiner, Leodegar Maria Deschamps, geboren 1733 in Rennes und gestorben 1774 als Prior der Benedictiner zu Montreuil-Bellay in Poitou bei Saumur. Er hatte Platon und Spinoza gelesen und entwarf ein System der Philosophie, von dessen Wahrheit er innigst überzeugt war und das er schlechtweg *le vrai système* nannte. Er suchte mündlich und schriftlich Proselyten für dasselbe zu werben und namentlich berühmte Auctoritäten zu gewinnen, durch deren Vermittelung er sein Werk dem Druck zu übergeben hoffte. Der Marquis von Voyer, dem er persönlich befreundet war, scheint am tiefsten von seiner Philosophie ergriffen gewesen zu sein und bemühte sich ihm in jeder Weise hülfreich zu sein. Da das System als ein atheistisches und communistisches seinen Urheber der grössten Gefahr preisgegeben hätte, so ging er sehr vorsichtig, d. h. mit Anonymität, Pseudonymität, Intervention anderer Personen u. s. w., vor. Er schrieb auch zwei Brochüren, um das Publicum auf sein System vorzubereiten; die erste hiess: „*Lettres sur l'esprit du siècle*", angeblich London 1769; die zweite „*La voix de la raison du temps et particulièrement contre celle de l'auteur du système de la nature*", *Bruxelles* 1770. Sie fanden aber so gut wie gar keine Beachtung.

Er hatte sich der Reihe nach an Rousseau, Voltaire, Robinet, Diderot, Abbé Yvon, ja zuletzt an Barthélemy gewendet, sie für sein System zu interessiren und sie zu einer Empfehlung desselben zu vermögen, allein obwohl diese Männer sich mehr oder weniger auf eine Kritik seines Systems einliessen, so wollte doch keiner ihm den Gefallen erzeigen, die Verantwortlichkeit für dasselbe bei dem Publicum zu übernehmen. Es blieb daher ungedruckt und würde für immer vergessen sein, wenn nicht die Bibliothek von Poitiers das Manuscript aufbewahrt hätte. Hier fand es Emile Beaussire, Professor der Philosophie an der *Faculté des lettres* zu Poitiers, in zwei stattlichen Bänden, deren einer das System, der

andere die darüber geführte Correspondenz enthält. Aus ihrer Verarbeitung ist eine anziehende Schrift hervorgegangen, die einen Theil der *Bibliothèque de philosophie contemporaine* ausmacht, welche seit einigen Jahren in Paris bei Baillière erscheint. Das Buch führt den Titel: *Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie Française. Dom Deschamps, son système et son école d'après un manuscrit et des correspondances inédites du XVIII siècle. Paris 1865.*

Abgesehen von der Verbindung, in welche Herr Beaussire den Mönchsphilosophen mit Hegel gebracht hat, ist seine Schrift ein interessanter Beitrag zur Geschichte der Französischen Philosophie vor der Revolution, denn wir erfahren aus ihr, wie die profane Philosophie bis in die Zellen der Klöster drang. Dom Deschamps war fern von aller Frivolität; er glaubte sogar die ächte Moralität erst entdeckt zu haben; er war auch kein antireligiöser Mensch; er wollte die kirchliche Dogmatik gelten lassen, bis man sein System begriffen und angenommen hätte; aber er war Pantheist, richtiger Atheist und Communist. Er las 1769 in Paris sein System Diderot vor. Herr Beaussire weist nach, dass der Mönch, von welchem Diderot unter dem 11. Septbr. 1769 an Fräulein Voland berichtet, kein Anderer als Dom Deschamps sein könne Diderot war sehr erbaut, den Atheismus in den Klöstern Propaganda machen zu sehen, erstaunte aber über die Naivetät des guten Benedictiners, ein Werk dem Druck übergeben zu wollen, von welchem jeder Satz ihm den Scheiterhaufen verwirken musste. Nach der Sorgfalt, mit welcher D. Deschamps sein Manuscript hütete, wusste dieser dies wohl so gut als Diderot. Er las ihm zwar sein System vor, als Diderot aber die Handschrift forderte, sich ein gründlicheres Urtheil zu schaffen, ging er aus offenbarer Aengstlichkeit nicht darauf ein.

Worin besteht denn nun der Kern des Systems? Dom Deschamps unterscheidet 1) in Ansehung der Erkenntniss zwischen *entendement* und *intelligence.* Unter *entendement* versteht er den objectiven Verstand, der von der Welt selber untrennbar ist und ihr als Anfang und Ende, als Leeres und Volles, als Ursache und Wirkung, als Zweck und Mittel u. s. w. inwohnt. Die Gegensätze sind nothwendig, heben sich aber in der Einheit des Alls auf. Unter *intelligence* versteht er den subjectiven Verstand, die psychologische Erkenntniss. 2) In Ansehung des Universums unterscheidet er *le tout* und *tout. Le tout* ist das unerschaffene, ewige All, welches sich immer gleich bleibt, weil es selber weder entsteht

noch vergeht. *Tout* hingegen ist die einzelne Erscheinung, *l'être en soi*, das individuelle Dasein, dem eine nur relative Existenz zukommt und das in seinem Werden, dem absoluten All gegenüber, daher Nichts ist. *Le tout* und *tout*, oder *le tout* und *rien* sind daher zwar verschieden, an und für sich aber dasselbe. Ein *tout* ist für Deschamps immer ein *être sensible*. 3) Die Menschheit hat das ethische Problem durch Gütergemeinschaft zu lösen. Unter die gemeinsamen Güter ist das Weib mit inbegriffen. Familie und Privateigenthum sind bisher der Grund aller Noth, aller Verbrechen, aller Laster und Kriege gewesen. Wenn Alles Allen gehört, so kann keine Versuchung zum Diebstahl, zum Ehebruch u. s. w. mehr stattfinden, weil Stehlen, Ehebrechen u. s. w. unmögliche Handlungen geworden sind.

Dieser Communismus darf uns bei einem Mönch am wenigsten wundern. Wir sehen bei Campanella, auch einem Mönche, der in Frankreich starb, dasselbe Princip hervorbrechen und die geschichtlichen Anfänge des Christenthums enthalten genug communistische Elemente. Ein Kloster besitzt zwar einem anderen Kloster gegenüber Eigenthum, allein der Einzelne innerhalb seiner Gemeinschaft soll nichts für sich ausschliesslich als das Seinige besitzen. Zudem war in jener Periode Morelly 1755 in seinem „*Code de la nature*“ mit der offenen Proclamation des Communismus vorangegangen.

Dies sind in Kurzem die Grundzüge der Philosophie jenes Benedictiners. Ein hohes speculatives Bedürfniss, ein entschiedenes Talent zur Dialektik, ein lebendiger, reformatorischer Trieb sind darin unverkennbar. Nach meiner Ansicht steht Dom Deschamps zwischen Robinet und Holbach gerade in der Mitte. Jener stellte in seinem Buche „*de la nature*“ einen Theismus auf, der den Gedanken Gottes dadurch zu einem Nichts machte, dass man von ihm weiter nichts aussagen könne, als die Ursachlichkeit. So wurde die Natur selber die Hauptsache. In ihr erkannte Robinet den Vitalismus als Princip der Individuation an, indem er zugleich eine Transformation von Allem in Alles annahm. Dom Deschamps warf den Theismus ab und behielt nur die Welt, *le monde*, das All, *l'univers*, übrig, einen idealen Begriff, wie er selbst sagt. In der Annahme des Ueberganges von Allem in Alles stimmte er Robinet bei. Holbach war die nackte Consequenz des Naturalismus durch den Materialismus und Atheismus. Der Benedictiner ist im Grunde auch Materialist; die Vorstelluug eines Geistes, der ohne

sinnliche Organe wahrnehmen und denken könne, ist für ihn, wie er sehr nachdrücklich ausführt, eine Absurdität; allein er will die Religion geschont wissen; wenn sein System erst von den Menschen begriffen ist, wird der Aberglaube von selbst verschwinden, allein bis dahin soll die Religion als Princip aller idealen Gesinnung in Geltung bleiben. Diese wenn auch provisorische Anerkennung der Religion unterscheidet ihn von Holbach, der in derselben das höchste Unglück der Menschheit erblickt, weil sie in ihr den Wahn unterhält, als ob ein Wesen ausserhalb des Menschen existire, das sich speciell um ihn kümmere und unaufhörlich bei seinem Handeln intervenire. Daher trat der philosophische Mönch sogar ausdrücklich gegen Holbach, den philosophischen Baron, auf. Offenbar ist aber Holbach gegen ihn im Recht. Die Halbheit des Mönchs begreift sich jedoch vollkommen durch seinen Stand, der ihn zwang, die christliche Religion zu lehren, und der ihm daher auch das, was die Religion Erhabenes und Schönes enthält, immer wieder vergegenwärtigte. In der Ethik und Politik war Holbach auch gesunder, als Dom Deschamps. Er war Socialist, ohne Communist zu sein.

Es ist nicht schwer zu sehen, wie sehr Dom Deschamps von Spinoza und von Platon abhängig ist. Sein *le tout* ist die Eine Substanz Spinoza's, die unendliche Attribute mit zahllosen Modificationen hat, deren Aenderungen doch nichts an der Substanz selber ändern und desshalb als an und für sich gleichgültige ein bedeutungsloses Nichts sind. Sein *rien* sind die *modi* Spinoza's, wie dies besonders in seinem Streit mit Robinet über *néant* und *rien* zum Vorschein kommt. Robinet wollte das absolute Nichts, *le néant*, von dem relativen, dem *rien*, unterschieden wissen; sie machten die Wörter *néantisme* und *rienisme*, *néanteté* und *rienité*; konnten sich aber nicht einigen. In der Ethik reproducirt Dom Deschamps nur den Platonischen Communismus, ohne auf dessen tiefere Organisation einzugehen.

Wie ist es nun möglich, ihn zum Vorläufer Hegels in Frankreich zu machen?

Ein Vorläufer Hegels ist Dom Dechamps natürlich eben so, als er ein Vorläufer von Kant, Fichte und Schelling ist, weil er dem vorigen Jahrhundert angehört und, als Idealist, vom Gedanken des Universums ausgeht. Damit hat aber auch die ganze Antecedenz ein Ende. Herr Beaussire dagegen nimmt dieselbe viel ernstlicher. Ja, am Schluss seines Buches giebt er zu ver-

stehen, dass Hegel selber sehr wohl von einem der Französischen Emigrirten in der Schweiz, am Rhein, das System des Priors von Montreuil-Bellay durch mündliche Tradition überkommen haben könne, ohne etwas Näheres von der Quelle zu erfahren. Die Keime seien in der „Schule" des Mönchs ausgesät gewesen. Nur scheint Schule ein viel zu emphatischer Ausdruck für das halbe Dutzend Menschen, welche Dom Deschamps von Zeit zu Zeit in eine vorübergehende Extase für sich zu versetzen wusste. Da nun Herr Beaussire mit aller Aufrichtigkeit den Franzosen ihren Hegel vor dem deutschen Hegel zu vindiciren bemüht ist, so bleibt schon nichts übrig, als noch einen Augenblick auf seine Gründe einzugehen, in denen Wahres mit Irrigem gemischt ist.

Herr Beaussire hebt zunächst hervor, dass Dom Deschamps, wie Hegel, eine metaphysische Grundlage habe, in welcher das *principium oppositorum coincidentiae* anerkannt sei. Dies ist wahr, allein zugleich welch' ein Unterschied! Bei dem Franzosen bleibt dieser ganze metaphysische Hintergrund eine blosse Voraussetzung, während ein Hauptverdienst Hegels darin besteht, alle Momente desselben in ihrem immanenten Zusammenhange dargestellt und damit zugleich eine objective, nicht weniger immanente Kritik einer jeden Kategorie gegeben zu haben. Das Wort Vernunft, mit welchem so viel Missbrauch getrieben worden, hat durch Hegel einen ganz bestimmten Inhalt empfangen. Der Franzose sagt zwar, dass im *entendement* der Weltverstand gesetzt sei; er giebt auch dahin gehörige Kategorien an, aber er entwickelt sie nicht. In dem Dringen auf Metaphysik, auf Dialektik steht er über den meisten seiner Zeitgenossen, aber von einer tiefern Einsicht in das logische Element ist er noch weit entfernt. Er weiss, dass der Widerspruch an und für sich in der Einheit zu Grunde gehen muss, weil er in ihr seine Wurzel hat, aber ein eigentliches Bewusstsein über die dialektische Bewegung in diesem Process hat er nicht. Herr Beaussire kleidet nachträglich seine Gedanken zuweilen in Hegelsche Formen, ihre Identität mit Hegel bemerklich zu machen, allein dies ist eine künstliche Potenzirung der Gedanken des Priors.

Die ahnungsvolle Tiefe einer höheren Philosophie, als die der zeitgenössischen Speculation, ist ihm nicht abzusprechen. So hat er die Einsicht, dass das wahre System die Totalität aller möglichen Standpunkte sein und insofern alle andern Philosophien in sich als Momente einschliessen müsse. Dies ist unstreitig eine

Coincidenz mit Hegel, allein der Unterschied ist auch hier, dass Hegel diese Totalität einmal systematisch und zweitens historisch wirklich nachgewiesen hat. Bei Hegel ist das logische Element von der Natur und vom Geist in seiner specifischen Eigenthümlichkeit unterschieden; die Begriffe Vernunft, Natur und Geist treten bei ihm scharf auseinander, ohne deshalb ihre Einheit aufzugeben; vielmehr resultiren sie auseinander; keiner ist, was er ist, ohne die andern. Von einer solchen Klarheit ist bei Dom Deschamps, wenigstens in den Auszügen aus seinen Schriften, die Herr Beaussire mittheilt, keine Spur; in der Vorstellung des Alls verflüchtigen sich ihm alle Erscheinungen zu Nichts; weder von der Natur noch vom Geist giebt er eine bestimmte Definition. Sein Begriff der Natur ist zwar nicht der eines mechanischen Materialismus, sondern der eines die Materie individualisirenden Hylozoismus, allein die Individualität bleibt bei ihm schwach. Sie kommt nicht zum wirklichen Fürsichsein und behält daher eine gewisse Weichheit und Indifferenz, sich nach allen Seiten zu transformiren, was Robinet ausführlich darzulegen versucht hatte, was Lamark fortsetzte und was Darwin in anderen Formen wieder aufnahm.

Vom Geist hat Dom Deschamps keine andere Vorstellung, als dass er ein lebendiges Wesen sei, das in Gesellschaft zu leben trachte. Die Vernunft, die ihn vom Thier unterscheidet, besteht hier nur darin, dass er das Princip der Gleichheit vollkommen durchzuführen bemüht ist. Wir finden z. B. Thiere, die in Monogamie oder in Polygamie leben. Wir beobachten, wie ein Hahn sich eifersüchtig den Harem seiner Hühner zu wahren sucht; wie ein Hirsch mit einem andern kämpft, ihn zur Brunstzeit von einer Heerde von Hirschkühen auszuschliessen. Ueber diese Unvernunft kann der Mensch sich durch Abstraction erheben und das Weib zum freien Gemeingut Aller machen. Hier ist es, wo die Differenz zwischen Hegel und Deschamps auf das Grellste zu Tage kommt. Hegel erkennt die Selbstständigkeit und Freiheit des einzelnen Menschen an. Das Allgemeine hat durch das Besondere im Einzelnen Realität; keineswegs ist das Einzelne für ihn, wie Herr Beaussire zu glauben scheint, ein nur verschwindendes, bedeutungsloses Moment. Ich weiss wohl, dass auch bei uns in Deutschland die Meinung sehr verbreitet ist, als ob Hegel ein Feind der Individualität sei und sie auf dem Altar der abstracten Allgemeinheit opfere, allein es ist dies für Jeden,

der ihn im Zusammenhang gefasst hat, der entschiedenste Irrthum. Hegel hat daher den Werth der Nationalität, des Privateigenthums, der Ehe, der Familie für die Verwirklichung der Freiheit sehr wohl zu würdigen gewusst. Herr Beaussire hat auch durch Véra's Schriften über Hegel sehr wohl gelernt, dass Hegel weder das Privateigenthum noch die Familie communistischer Vernichtung preisgeben will, allein er macht es hier, wie Hegels Gegner in Deutschland es auch thun, er erklärt, dass die extreme Linke der Hegelschen Philosophie die wahren Consequenzen Hegels richtiger, als er selber, gezogen habe. Karl Grün in seinen „Belgischen Briefen" gilt ihm für diese Auffassung als eine besondere Auctorität. Das Princip der Gleichheit, ohne dass die Gleichheit nur als ein Moment in der Organisation der Freiheit gesetzt wird, führt immer nur zu einem Polizeistaat, nenne er sich auch Ikarische Republik oder Platonische Republik, während Hegel den Staat der freien Sittlichkeit erbaut.

Wie ist es möglich, Dom Deschamps von dieser Seite für einen Vorläufer Hegels zu halten!

Er soll es aber noch ganz besonders auf dem Gebiete der Religion sein, weil er diese als die Vorgängerin der wahren Philosophie in Schutz nimmt, in ihr also eine Durchgangsstufe des Geistes zur Philosophie erblickt, die nur geläutert werden müsse. Dies ist wieder formell eine Uebereinstimmung zwischen Hegel und Deschamps. Der Unterschied ist aber auch hier zunächst wieder der, dass Hegel die Idee der Religion ausführlich entwickelt hat, während der Französische Philosoph sie nur von Oben her streift; sodann aber, dass die Religion bei Hegel in der Philosophie nicht bloss verschwindet, sondern sich, auch in der Form des Begriffs, als Religion erhält. Der Franzose construirt den religiösen Process so:

1) der Atheismus der wilden Völker;

2) der Theismus der Culturvölker;

3) der aufgeklärte Atheismus, *l'athéisme éclairé*, der durch das wahre System zur wahren Erkenntniss gelangten Menschheit.

Herr Beaussire bewundert hier die Dialektik als eine ächt Hegelsche Tirade in Satz, Gegensatz und Rückgang des Endes in den Anfang. Er vergisst aber, dass der Anfang der Religion nicht blos negativ sein kann. Dies wäre so, als wenn Hegel seine Logik statt mit dem Begriff des Seins mit dem des Nichts anfangen wollte.

Ich kann nicht umhin, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, welche darin liegt, dass die Franzosen das Wort: Aufheben, *tollere*, mit *supprimer* übersetzen, was einen nur negativen Sinn giebt, während *tollere* auch ein *conservare* und *elevare* ist.

Jedenfalls bleibt die Schrift des Herrn Beaussire ein sehr wichtiges literarisches Document für den Ernst und die Vielseitigkeit, mit welcher in der Auflösung aller Systeme der Französische Geist sich vor der Revolution herumwarf.

Die theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule, und die darauf bezügliche Kritik.

Untersuchungen von Hermann Langenbeck. Berlin, Hertz.

Von

J. Bergmann.

„Dieses Buch wird, wenn ich nicht irre, einem blossen Leser wenig Unterhaltung und Belehrung gewähren. Dagegen, hoffe ich, wird derjenige es doch nicht ganz unbefriedigt aus der Hand legen, welcher mir eine mühevolle Arbeit durch ernstes Studium belohnt.“ Mit diesen Worten fängt die Vorrede des Buches an, über welches ich den Lesern dieser Blätter einige Mittheilung zu machen beabsichtige. Und ich beginne mit denselben diese Mittheilung, um an sie sofort anzuknüpfen, was ich zum Lobe und zum Tadel des Ganzen zu sagen habe. Der Herr Verfasser hat in der That nicht für einen blossen Leser geschrieben, er ist stets streng bei der Sache, und die Sache ist derart, dass sie keine Bequemlichkeit des Denkens duldet. Dem ausserordentlichen Fleisse, mit dem diese „mühevolle Arbeit“ vollbracht ist, muss der Fleiss entsprechen, mit welchem sie gelesen wird. Alsdann wird man sie aber auch nicht unbefriedigt aus der Hand legen. Denn mit dem Fleisse des Herrn Verfassers gehen Verständniss für seinen Gegenstand und kritischer Scharfblick Hand in Hand. Allein wenn Herr Langenbeck es auch mit Recht ablehnte, die Resultate seiner mühevollen Arbeit dem blossen Leser mundgerecht zu machen, so hätte er doch andererseits bedenken sollen, dass die Forderung ernsten Studiums an sehr verschiedene Kreise ergehen kann, und dass solcher Verschiedenheit Rechnung zu tragen die Würde einer streng wissenschaftlichen Untersuchung sehr wohl verträgt. Er hat aber nicht geschrieben für solche, die sich, wenn auch mit dem redlichsten Eifer, in den Systemen unserer grossen Denker erst zu orientiren suchen; auch nicht für solche, die im Allgemeinen ver-

traut mit der Geschichte der Philosophie in Folge ihrer Richtung dem Herbart'schen Systeme weniger Aufmerksamkeit zugewandt oder das Resultat früherer Aufmerksamkeit nicht mehr völlig gegenwärtig haben, — und ihrer giebt es trotz der Berücksichtigung, welche unsere Zeit in ausgedehntem Maasse den Herbart'schen Lehren zu Theil werden lässt, sehr viele —; auch nicht für solche, welche zwar im Systeme selbst hinreichend bewandert sind, aber den Streit, der sich um dasselbe erhoben hat, nicht für wichtig genug gehalten haben, um sich seine ganze Geschichte sorgsam einzuprägen — und zu ihnen möchte wohl die grösste Anzahl unserer Philosophen gehören. Oder hat Herr Langenbeck doch für solche Leser geschrieben, so stellt er Anforderungen an sie, welche weit über die berechtigte eines ernsten Studiums hinausgehen. Denn nicht nur müsste der Lectüre seines Buches ein erneutes Studium Herbart's vorangehen, sondern Alles, was die Herren Hartenstein, Drobisch, Stephan, Zimmermann, Trendelenburg, Kern, Strümpell und Fichte für und wider geschrieben haben in Büchern und Zeitschriften, müsste wieder herbeigesucht werden. Statt die Lehre Herbart's in ihrem Zusammenhange übersichtlich darzustellen und dann das Einzelne für sich und als Glied des Ganzen zu prüfen, nimmt L. nacheinander die ihm wichtig erscheinenden Stückchen vor. Noch schlechter kommen die Schüler und die Gegner fort, aus deren Schriften wir meistens nichts Anderes erfahren, als die Randbemerkungen, welche ihr Kritiker zugeschrieben hat. Wäre eine Darstellung des geschichtlichen Verlaufes dieses Streites etwa nur einem „blossen Leser“ werthvoll gewesen? Ohne Zweifel hat L. seine Gründe gehabt, sein Buch in dieser Weise anzulegen, wenn er sich auch in der Vorrede nicht darüber ausspricht; ob aber stichhaltige Gründe, bezweifle ich. Sicherlich lässt sich das wenigstens nicht vertheidigen, dass die geschichtliche Bedeutung des Herbart'schen Systemes, sein Hervorgang aus Kant, seine gegensätzliche Stellung zu Fichte, Schelling, Hegel unbesprochen bleibt. Dass L. etwa Herbart's Geringschätzung seiner Vorgänger und der Bedeutung der historischen Entwickelung der Philosophie theile, glaube ich nicht annehmen zu dürfen. Die scharfe Betonung der blossen Kritik hat endlich noch zu meinem Bedauern zur Folge, dass über des Verfassers Ansichten nach ihrer positiven Seite sehr wenig zu erkennen ist. Er scheint sich in dieser Beziehung Lotze, dem er als seinem Lehrer sein Buch gewidmet hat, zum Vorbilde genommen zu haben; auch dieser überlässt es dem ernsten Stu-

dium" seiner Schriften, aus endloser Kritik das Positive herauszusuchen und zusammenzusetzen. Wer bedenkt, welche ungeheure Anforderung heutzutage die vielverzweigte und in ihren Zweigen vielverwickelte Wissenschaft an den Fleiss und an das Gedächtniss macht, sollte billigerweise Zeit und Kraft seiner Leser aufs äusserste berücksichtigen.

L. handelt der Reihe nach von der Methodologie, der Ontologie, den synechologischen Formen und dem objectiven Scheine, der Materien-Construction und der Psychologie. Ich werde mich darauf beschränken, auf die Abschnitte über die Methodologie und den Anfang desjenigen über die Ontologie mit einigen Worten einzugehen, weil eine Berücksichtigung weiterer Abschnitte zu weit führen würde, der Gegenstand der genannten auch wohl vorzugsweise bekannt ist und überdem das Interesse für die theoretische Philosophie Herbart's so ziemlich absorbirt.

Zuerst handelt es sich um den Begriff des Gegebenen: „Herbart bestimmt dasselbe durch verneinende Prädicate. Das Gegebene soll erstens nicht willkürlich verändert werden können, und es soll zweitens nicht ein bloss Eingebildetes überhaupt, d. h. weder ein willkürlich noch ein unwillkürlich Eingebildetes sein."

Zu dem Gegensatze des Gegebenen und des willkürlich Veränderlichen bemerkt L., dass man allerdings die Formen des Gegebenen willkürlich ändern könne, z. B. einen Spazierstock durch Zerbrechen, dass Herbart sich aber daran wohl deswegen nicht gestossen habe, weil er wusste, dass zu solcher Aenderung ausser der Willkür noch Mittel gehören, die nicht Willkür sind. Den folgenden Satz citire ich wörtlich, in der Hoffnung, dass den Leser dabei Scharfsinn und Glück weniger im Stiche lassen werden, als es bei mir der Fall ist. „Aber nun bitte ich doch den Leser, ganz ernstlich zu bedenken, ob denn darum, weil immerhin Alles von dem Anstoss durch die Willkür (diesen ausgeschlossen) bis zu der letzten Wirkung (dieselbe eingeschlossen) eiserne Nothwendigkeit zeigen möchte, auch etwa das Ganze und jeder seiner Theile, sofern er zu dem Ganzen gehört, in dieser Rüstung einherziehe? Und wenn man mir hierauf ohne Frage mit Nein antworten wird, wenn man also das Ganze den Wogen der Willkür preisgiebt, wie glaubt man den Theil aus dem allgemeinen Schiffbruche des Nichtgegebenseins retten zu können?" Treffend scheint mir die folgende Bemerkung. Der Begriff der Willkür, wie er in der Metaphysik des gemeinen Lebens vorkomme, dürfe nicht aufgenommen werden,

wo es sich um eine grundlegende Bestimmung handle. Ausserhalb dieser Metaphysik aber möchte wohl das, was ein Act der Willkür heisst, als gemeine Nothwendigkeit aufgewiesen werden. „Was hätten wir also bei einer derartigen Ansicht von der Willkür, der diese selbst wieder, soll ich sagen: ein Gegebenes? ist, gewonnen?“ Gesetzt indessen auch, es gebe eine solche Willkür, dass wir mühelos „kraft unseres Denkens,“ wie Hartenstein sage, einen Zustand beseitigen, einen andern schaffen könnten, „wäre darum das Vernichtete vor seiner Vernichtung weniger gegeben, als dasjenige, dessen Zerstörung uns minder leicht gelänge? Wäre das Buch, das ich mir in diesem Augenblicke denke (als gedachtes), weniger gegeben als das, welches ich vor mir sehe?“ Diese Bemerkung ist auch schon gegen den zweiten Gegensatz gerichtet, durch den Herbart das Gegebene zu erklären sucht, den Gegensatz des wirklich Gegebenen zu dem des Eingebildeten oder Erträumten. Ein erträumtes Haus, sagt hier L. weiter, ist als solches nicht weniger gegeben, wie ein wirkliches, oder ein wirklich geträumtes Haus nicht weniger, wie ein wirklich wirkliches. „Es steht nicht der Zustand des Träumers (das geträumte Haus) zu dem des Wachenden (dem sogen. wirklichen Hause) im Gegensatze des Nichtgegebenen zum Gegebenen, sondern das Urtheil, welches der eine, und das, welches der andere über das Gegebene fällt.“

Im Gegebenen unterscheidet Herbart die Materie und die Form. Die Materie des Gegebenen ist ihm die Empfindung, und nur sie ist das unmittelbar Gegebene. Sehr richtig stellt L. die Möglichkeit einer solchen Trennung in Abrede. Mit der Form entschlüpfe uns auch die Materie des Gegebenen. „Die Erscheinungswelt ist kein Tempel, dessen Säulen die einfachen Empfindungen, dessen Bogen die Formen bilden. Alles hat hier gleiche Wichtigkeit, damit das Ganze stehe. Das hätte Herbart sowohl in der Psychologie als in der Ontologie bedenken sollen, und wir bitten den Leser, sich später daran zu erinnern, dass wir hier gegen ein Unmittelbares, ein *Prius* streiten, dessen Unmittelbarkeit, dessen Priorität Herbart nicht nachgewiesen, sondern irrthümlich vorausgesetzt hat.“

Das Gegebene ist nach Herbart nun ferner mit dem Widerspruche behaftet. L. bestreitet die Möglichkeit dessen. Ein Widerspruch im Gegebenen, meint er, würde besagen, etwas werde als A erkannt, das als *non* A erkannt werde, und das würde heissen, A sei gegeben und sei nicht gegeben. „Was ist mir denn

nun gegeben? . . . Und wie kann diese Frage aufgeworfen werden, es sei denn, dass demjenigen, welcher sie aufwirft, nichts gegeben ist? Alsdann aber würde sich ergeben: Hat man vor Anfang der Philosophie nur widersprechende (Un-) Begriffe, so hat man auch noch nichts Gegebenes gefunden. Kann man aber nicht eher beginnen zu philosophiren, als bis man das Gegebene hat, dann muss man auch warten, bis man gute, widerspruchsfreie Begriffe hat. Hat man aber die, so ist eine Metaphysik, wie Herbart sie aufgiebt, nicht mehr nöthig". L. schliesst sich dem Kantischen Satze an, dass Wahrheit und Schein nicht im Gegenstande sind, sofern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über dasselbe, sofern er gedacht wird, und versteht Herbart so, als habe derselbe den Widerspruch schon in die Anschauung gelegt. Und nur gegen diese Meinung könnte meines Erachtens der eben berichtete Einwurf anerkannt werden; nur wenn das urtheilende Erkennen und das Bewusstwerden in der Anschauung eins wären, könnte man sagen, etwas als A und als *non* A erkennen, heisse A als ein Gegebenes haben und nicht haben. Herbart meint aber nur, dass das begriffliche Bewusstsein über die Erfahrung in Widersprüche verwickelt werde durch die Natur der Erfahrung, nicht durch eigene Schwäche. Einige Seiten später wendet sich L. nun auch gegen diese Auffassung, aber durch Wiederholung des schon erwähnten Einwurfs. Ich setze die betreffende Stelle hierher; da sie gleichzeitig gegen Kant gerichtet ist und einen Punkt von der grössten Wichtigkeit betrifft. „Wenn Jemand behauptete (und wäre es selbst Kant), dass die «Materie» allen möglichen Unfug ertragen könne, der dem Verstande in's Gesicht schlüge, weil sie «nur Erscheinung» wäre, so wäre dies selbst ein Unfug, den der Verstand nimmermehr dulden könnte. Nothwendige Widersprüche, gegebene Widersprüche — in Herbarts oder auch in Kants Sinne (nach der transscendentalen Dialektik) — sind Entdeckungen, die uns um ein starkes Stück Verstand bringen würden. Ich will mich hier nicht in eine umständlichere Kritik Kants einlassen, zu der der Gegenstand und die Grösse des Mannes zwar sehr reizt, ich will mich lediglich auf die Bemerkung beschränken, dass ein Vermögen, welches mit gleicher Klarheit die Erkenntniss A ist B verschaffte und vernichtete, indem es ebenso die Erkenntniss A ist *non* B verschaffte, bei Lichte besehen — nichts verschafft und daher nichts ist. Wie in aller Welt könnten nur Anschauungen gegeben sein, d. h. wie könnte ich anschauen, wenn mich das,

was mir gegeben wird, als Anschauenden geradezu vernichtet? Aber den Erkennenden vernichtet man durch Widersprüche; wie können ihm Begriffe gegeben sein, d. h. wie kann er etwas begreifen, wo er verdammt wird, in Widersprüchen den Verstand zu verlieren?“ Schwerlich wird diese Bemerkung die Ansicht, welche ich für die Herbart'sche halte, umstossen können; denn sie setzt voraus, dass die Aufnahme der Erscheinung ins anschauende Bewusstsein mit dem Urtheile über diese Erscheinung zusammenfalle. Jedoch liesse sie sich wohl durch eine Modification kräftiger machen. Wenn nämlich auch Anschauung und Urtheil nicht dasselbe sind, so könnte es doch sein, dass die Anschauung von den Gesetzen der Urtheilsbildung beherrscht würde und dass daher in das Erzeugniss der Anschauung der Widerspruch ebenso wenig eindringen könnte, als wäre dasselbe das reine Erzeugniss des urtheilenden Verstandes. Bekanntlich lässt Kant die Erscheinungswelt unter der Oberleitung des Verstandes zu Stande kommen; nach ihm muss die Erscheinungswelt den Grundsätzen des Verstandes entsprechen, weil der Verstand sie vermittelst der Einbildungskraft diesen Grundsätzen gemäss gestaltet hat. Hierbei ist freilich etwas vorausgesetzt, was der Herbartianer nicht zugeben wird, dass nämlich der Logik nicht bloss formale Bedeutung zukomme, denn eine bloss formale Thätigkeit des Verstandes fände in der Erscheinungswelt nichts zu gestalten, da ja das Logische nur die Form unserer Begriffe und Urtheile, nicht aber den Inhalt derselben angehen soll. Aber gerade die in ihrem Begriffe liegende Unfähigkeit der formalen Logik (der auch Herbart anhängt), dem Erkennen einen Inhalt zu verschaffen, giebt einen festen Ausgangspunkt, die Herbart'sche Lehre von den Widersprüchen der Erfahrung anzugreifen. Denn wenn wir den Erfahrungsinhalt logisch bearbeiten, die logische Form aber nur die Begriffe als Begriffe, nicht deren Gegenstand, betrifft, wie kann dann der Widerspruch, d. i. das Unlogische, durch den Gegenstand in die Erkenntnisse eingeführt werden? Es ist ganz offenbar, dass die formal-logische Theorie ein völlig gleichgültiges Verhalten der Erscheinungswelt gegen die Form der Identität, also auch gegen die des Widerspruches behaupten muss; erst durch logisch richtiges Denken kann nach derselben die Form der Identität und durch logisch unrichtiges Denken die Form des Widerspruches in die begrifflichen Erkenntnisse kommen, ausserhalb derselben aber kann weder diese noch jene bestehen. Es ist Trendelenburgs Verdienst,

den Widerspruch zwischen der Lehre von der Formalität der Logik und der Herbart'schen Metaphysik aufgedeckt zu haben, indem er zeigt, dass die Bestimmung des Seins als der absoluten Position den Uebergang vom Logischen zum Realen erschleiche. Die Widersprüche in der Erfahrung kommen nun nach Trendelenburg nur dadurch zum Vorschein, dass dieser falsche Begriff des Seins als Maassstab angelegt wird. Eine directe Vergleichung zwischen der Theorie von der Formalität der Logik und der von den Widersprüchen der Erfahrung, wie sie oben angedeutet ist, führt gleichfalls zu dem Resultate ihrer Unvereinbarkeit. — Ob L. vom Standpunkte der formalen Logik aus die Consequenz zieht, dass die Erscheinungswelt in ihrer empirischen Objectivität sich gänzlich indifferent gegen die abstract logische Wahrheit verhalte, folglich weder Identität noch Widerspruch in sich habe, oder ob er über diesen Standpunkt fortgeschritten die logische Vernunft in den Dingen selbst findet und darum die Unmöglichkeit des Widerspruches in ihnen behauptet, ist nicht zu erkennen. Folgender Satz, der den Uebergang zur Kritik der Methode der Beziehungen macht, berechtigt einigermassen zu der Hoffnung, dass das Letztere der Fall sei: „Der absonderlichen Trennung von Logik und Erfahrung, von den Ansprüchen, welche das Denken an seinen Inhalt stellt, und denen, welche der Inhalt selbst für sich behauptet, dieser Trennung sind wir ja wohl schon oben genügend begegnet. Gegebene Widersprüche sind ein Ding der Unmöglichkeit. Es giebt nichts, das die Erfahrung — nicht eine sog. Wissenschaft von der Erfahrung! — behauptete und die Logik verwürfe".

Der Methode der Beziehungen, durch welche Herbart über die Widersprüche des Gegebenen zur Widerspruchslosigkeit des Seienden gelangen will, wirft L. mit Recht vor, dass sie die Möglichkeit der Synthesis *a priori* gar nicht erkläre, „da sie für die Synthesis zwischen Grund und Folge, die sie erklären will, diejenige zwischen den einzelnen Theilen des Grundes voraussetzt." Ich erlaube mir hier, an einen andern Einwurf von allgemeiner Bedeutung gegen Herbart's Lehre von der Kategorie des Grundes zu erinnern. Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift (S. 222. 223) habe ich nämlich darauf aufmerksam gemacht, wie die formale Logik durch das beliebte Verfahren, den synthetischen Verhältnissen die Objectivität abzusprechen (sowie den analytischen, welche übrigens objectiv gesetzt zu synthetischen werden) und sie zu blossen Beziehungen zwischen Begriffen zu machen, nicht das Mindeste gewinnen kann.

Die synthetische Bestimmung im Begriffe des Grundes bleibt in demselben, auch wenn ich behaupte, dass der Grund erst dadurch, dass er vom Denken ergriffen werde, wirklich Grund werde, und dass daher die Synthesis zwischen Grund und Folge nicht objectiv in den Dingen, sondern nur in unserm Erkennen der Dinge bestehe. Der Begriff des Grundes bleibt also nach Herbart ein sich Widersprechendes, und es darf nicht genug sein, dass ich ihn nicht mehr objectiv auf die Dinge anwende, sondern ich darf ihn überhaupt nicht mehr anwenden, auch nicht auf Begriffsverhältnisse.

Der Ontologie Herbart's bestreitet L. den Anspruch, dass sie wirklich eine Consequenz des Kantischen Begriffes vom Sein sei. Aus der „blossen Position“ Kant's soll sich nicht die „absolute“ Herbart's ergeben. (Beiläufig bemerkt, scheint es L. entgangen zu sein, dass auch Kant des Ausdruckes „absolute Position“ sich bedient, nämlich in der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund für das Dasein Gottes). Zuvörderst führt er den Nachweis, dass das Sein, die Wirklichkeit, sowie das Nichtsein auch in die Vorstellung des *Quale* eingehen müsse. Aber „dies zur Qualität gewordene Sein verfällt derselben Schwäche, der alle Qualität rücksichtlich der Position unterliegt.“ Den Fehler im Uebergange von der Position im Sinne Kant's zur Position im Sinne Herbart's scheint L. nach der (unbestreitbar richtigen) Weise Trendelenburg's aufzufassen. „Beschreibt man denn das Sein (wohl verstanden, immer das Kant'sche), wenn man das Unbedingte beschreibt? Mich dünkt, so wenig, als wenn man das Rothsein beschriebe. Haben wir hier denn nicht den Fall, wo «sich durch blosse Verwechselung das Sein in eine Qualität» verwandelt? Haben wir hier nicht den «Irrthum der alten Schule»?“ Es ist aber ein Fehler L.'s, diesen Einwurf an dieser Stelle vorzubringen. Denn es ist von vornherein keineswegs klar, dass das Unbedingtsein mehr eine Qualität ist oder sein soll, als das blosse Sein. Erst, indem Herbart zur Unbedingtheit des Gesetzten von dem Setzenden zu der von anderem Gesetzten übergeht und daraus die Folgerungen über die Qualität des Realen zieht (dass es positiv, schlechthin einfach etc. sei), macht er den Uebergang vom Logischen zum Realen, von der Position zur Qualität. Diese Anwendung des Begriffes des Absoluten bespricht L. aber erst später. Der „Irrthum der alten Schule,“ den Herbart strenge verurtheilt, kommt übrigens noch in anderer Weise wieder zum Vorschein. Denn der Begriff des Wirklichen, auf den Herbart seine Metaphysik stützen will, wird beim Uebergang von den Vor-

bereitungen in die Sache gänzlich bei Seite geschoben und an seine Stelle der des Möglichen gesetzt. Ist das absolut Gesetzte das Wirkliche, so ist das absolut Setzbare das Mögliche; um die Setzbarkeit aber handelt es sich, wenn gefragt wird, „ob es bei dem Schlechthin-setzen sein Bewenden haben solle, oder nicht?“ (Metaphysik, §. 202).

Correspondenz.

1. **Aus einem Briefe des Herrn Iwan Germak an den Verfasser des Artikels: „Das Reale und das Ideale“:** „Die unendliche Einheit (Allgemeinheit) der Idee hat zum Gegensatze die endliche Einheit (Einzelheit) der Dinge, welche als begriffliches Moment (im Hegelschen Sinne) der in der Idee eingeschlossenen unendlich vielen dialektischen Bestimmungen hervorgeht; und da die Endlichkeit als Grenze oder Maass die Negation ihrer selbst ist, nämlich eine unendlich fortgesetzte Endlichkeit oder Erscheinung zur Folge hat, so erweist sie sich als das Gegentheil der Wirklichkeit, die sie repräsentirt, so dass die Wirklichkeit auf die ideelle Seite des Seins hinübergespielt wird. (Die Meile ist nur durch das Meilenzeichen eine Meile; der Weg ist nur durch bestimmte Orte ein Weg; der Ort ist nur dadurch ein Ort, dass ein anderer Ort ist, u. s. f.) Endlichkeit und Unendlichkeit, Ercheinung und Idee sind, jede für sich genommen, nicht das Wesen, sondern entgegengesetzte Formen der Wirklichkeit, „des Realen als solchen“, sie verhalten sich gegeneinander wie Spiegelbild und Urbild. An dem was wirklich ist haben beide Theil, oder vielmehr das was wirklich ist, theilt sich in diese zwei Formen — und nur in diesem Sinne ist der Schopenhauer'sche „Schnitt“ durch die Antithese: Materie und Geist, was eben die Welt nach der Natur ihres Begriffes ist, gerechtfertigt; nur ist die Welt in diesem Sinne nicht „Vorstellung und Wille“, was gar keine Antithese ist, sondern eben Reelles und Ideelles, denn in dieser Terminologie liegen die entgegengesetzten Formen der Erscheinung und der Idee mit dem Vorbehalte, dass das Reelle als solches das absolut Ideelle ist, — dieses Reelle suchen wir in allem, was wir denken, und dieses findet sich in der geistigen Welt ebensogut, als in der materiellen, es ist der Begriff. Hierin liegt nach Schelling der Streit zwischen dem Subjectiven, als der ideellen, begrenzenden Thätigkeit, und dem Objectiven, als der reellen, begrenzten Thätigkeit, deren Synthese das absolute Princip des Ich oder des Subjectobjectes ist, das sich in

eine unendliche Reihe von Handlungen auflöst. Das Ich ist der Punkt, wo nach Schelling das „identische Wissen zugleich synthetisch ist... denn im Ich allein ist die (materiale) Identität des Seins (A=A) und des Producirens (Ich=Ich)... Unmittelbares Object des Wissens ist jene Identität nur im unmittelbaren Selbstbewusstsein; in der höchsten Potenz des Sich-selbst-object-werdens, in welche sich der Transscendental-Philosoph anfangs — nicht willkürlich aber durch Freiheit versetzt, und die ursprüngliche Duplicität in der Natur ist zuletzt selbst nur daraus zu erklären, dass die Natur als Intelligenz angenommen wird." Schärfer drückt dies Hegel durch „den absoluten Begriff" aus, den er an die Stelle des Schelling'schen Subjectobjectes aus der Negativität des Allgemeinen und Besondern (des Definiens) in der sich bis zum absoluten Selbstbewusstsein steigernden Einzelheit (des Definitums) als der Identität des Allgemeinen und Besondern hervorgehen lässt. Sie fragen: „Das Ideale ist ein Allgemeines, das Reale ein Einzelnes, wie kann aber ein Allgemeines die Bestimmtheit eines Einzelnen ausmachen, da doch das Einzelne durch seine unterschiedliche Betimmtheit Einzelnes ist. Da nun eine andere Stelle Ihres Artikels ganz nach Schopenhauer angethan scheint, indem Sie nämlich sagen: „Wie sich die beiden Elemente des Erkennens, sinnliche Wahrnehmung und Bewusstsein, zum wirklichen Dasein verhalten, ob beide oder nur eines derselben oder gar keines eine Bedeutung ausserhalb unseres Bewusstseins beanspruchen dürfen, muss vollständig dahingestellt bleiben," — so antworte ich Ihnen auf die obige Frage: durch den Willen, zwar nicht durch den fertig ansichseienden Schopenhauer'schen Willen, aber durch den Hegel-schen Willen, nämlich das der Allgemeinheit immanente Wesen der Besonderheit, welche die begrifflich ansichseiende Allgemeinheit nothwendig negirt, somit als die positive nothwendig lebendige Realität des Gedankens geltend macht. „Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es ebenso gleichgültig gegen die Bestimmtheit, weiss sich als die seine und ideelle, als eine blosse Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. Dies ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder seine Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialilät des Körpers." (Hegel, Grundlinien d. Ph. d. R.) So ist der Wille allerdings ein Moment des allgemeinen Ansichseins der Dinge, als die der Allgemeinheit

immanente Besonderheit, der Begriff als die an kein Beschränktes gebundene Freiheit ein Beschränktes zu wollen, um sich darin als diese Bestimmtheit zu begreifen.

Die Form in gemeiner Bedeutung ist ein mit gewissen Bestimmungen erfüllter Umfang, der durch die Sinnenempfindung zur Vorstellung gelangt (nach Kant die Materie der Erscheinung). Sofern dieser Umfang aus unterschiedenen Bestimmungen (Qualitäten) besteht, die in einander verflochten eine besondere Bestimmung bekunden, die eben der ganze Umfang, das Was des Dinges ist, ist der Umfang ein existentieller (materieller) Begriff, an dem nichts Eigenthümliches (nichts von den an ihm besonders unterschiedenen Bestimmungen) geändert werden kann, wenn anders er nicht aufgehoben werden soll. So ist und bleibt er eine Besonderheit, die sich selbst gleich, also eine Allgemeinheit ist (A=A). Denn der echte Begriff ist gleich dieser Vorstellung, deren in Wirklichkeit als unendlich mancherlei Einzelheit erscheinender Umfang, den Inhalt einer gewissen Besonderheit (Allgemeinheit) begrenzt. So behält der in der Vorstellung als existentieller Form abgegrenzte Begriff seine essentielle (formale) Form ideellen Inhalts (nach Kant die Form der Erscheinung), die frei von aller Schranke, eine Unendlichkeit von Bestimmungen zulässt, in welcher er = 0 ist, d. h. sich in contradictorische Gegensätze verliert, z. B. unendlich warm und unendlich kalt; denn die Unendlichkeit ist eine unendliche Möglichkeit und diese ist gar keine Möglichkeit. Daher der logische Lehrsatz: Je grösser der Umfang eines Begriffes, desto kleiner sein Inhalt und umgekehrt. Nehmen wir den Begriff: Pflanze. Hier reducirt sich der Begriff auf einige wenige Merkmale, die allen Pflanzen im Gegensatze zu der anorganischen Natur und den sich frei bewegenden Organismen gemeinschaftlich sind, der Inhalt ist ein sehr geringer, der Umfang ein ungeheurer, nicht zu erschöpfender. Nehmen wir den Begriff: Baum. Hier ist der Begriffsinhalt um die speciellen Merkmale des Baumes vermehrt, aber der Begriffsumfang vermindert, der aber dennoch, an sich, wieder ein nicht zu erschöpfender ist. So geht dies inverse Verhältniss unter Identität und Differenz fort, ob wir nun tiefer in das Abstracte uns versenken, oder zum Concretern fortschreiten. Dort wird der Begriff immer mehr subjectiv, hier immer mehr objectiv, dort gehen wir auf die schematische Form der Idee zurück, wo der Begriff in eine (für die Sinne) formlose Identität aufgeht, hier greifen wir zu immer entwickeltern Formen der Gestaltung,

wo der Begriff immer individueller d. h. an bestimmenden Merkmalen immer reicher wird, bis er sich zum Selbstbewusstsein, der höchsten Objectivität, der unendlichen Beziehung auf sich selbst und damit wieder zur Idee erhebt, wo er sich die individuell bestimmenden Merkmale mit unendlicher Freiheit giebt, so dass er erhaben über alle Besonderheit und Art, keinen Herrn über seine Besonderheit erkennt, als sich selbst. Aber dieser wirkliche Begriff ist doch nur ein endlicher, eine phänomenale Erscheinung eines unendlichen Inhaltes, und nur die wirkliche Unendlichkeit bleibt immerdar. Was ist individueller als die Unendlichkeit als Idee, was ist reicher als eben die Unendlichkeit? Was sind die bestimmenden Merkmale eines Dinges anderes als Ideen, als die sich begreifende Idee? Wie das sich immer gleichbleibende Zahlenschema sich in den unendlich verlaufenden Dekaden sondert, während jede Einheit in ihren Brüchen eine Unendlichkeit von Quotienten enthält, so specificirt (Wort) und individualisirt (Vorstellung) sich die Idee. (Im Anfang war das Wort! —) Als Species ist sie die immanente Negativität, welche den Umfang voraussetzt, aber als allgemeinen und sich selbst gleichen Inhalt negirt und bleibt so die an sich seiende Willensfreiheit, ein allgemeines Mögen, Vermögen; als individuelle Erscheinung ist sie der phänomenale Ausdruck jenes bloss möglichen Inhalts und hierin der definitiv begrenzte Inhalt, die Möglichkeit als *(qua)* Wirklichkeit, ich möchte sagen: als Maske *(persona)* der Wirklichkeit im Sinne des Göthe'schen: „Im farbigen Abglanz haben wir das Leben —"), die durch die Begrenzung nothwendig als mancherlei Erscheinung bewährte Denkform, die wirkende Nothwendigkeit.

Da nun in der Nothwendigkeit die Be-ding-ung des Wirklichen liegt, so kommt es bei unserer reflectiven Begriffsbestimmung eines Objectes darauf an, ob wir es mit dem wirklich Nothwendigen (dem Realen als solchen) derart auseinandergesetzt haben, dass aus unserer Disjunction d. i. aus unserer subjectiven Ueberlegung des Objectes die Restriction desselben auf seine Bedingungen, auf das was es an und für sich bedeuten soll und will, unwiderstehlich hervorgeht, mit andern Worten: wir müssen seinen Begriff dialektisch durch die Negativität des Allgemeinen und Besondern festsetzen, dann haben wir ihn in seiner Genesis ergriffen, er ist uns analytisch und synthetisch A = A, dann ist „unser Begriff von dem Dinge das Ding selber", d. h. er ist mit dem an sich seienden Subjecte des Dinges ident, unser Wissen ist subjectiv-

objective Gewissheit, und wir können sicher sein, dass es das Wahre sei, denn es giebt nur eine und allgemeine Wahrheit. Die letzte Verification liegt nur in unserem Innern. Aber es muss eben Verification an dem dialektischen (protestantischen?) Probirsteine des Denkens sein, das, ein Antäus, seine Schnellkraft aus der Natur, diesem leibhaften Denken, erholt; — Analyse und Synthese, die Gesetze der Identität und des Gegensatzes, müssen einander beständig die Wage halten, sonst führt uns die einseitige Analyse zu leeren Hypothesen und zur Idolatrie, die einseitige Synthese zu unfruchtbarer Ideologie und zum Aberglauben, wie dies Goethe in der classischen Walpurgisnacht *ad oculos* darstellt. („Faust: Wie wunderbar! das Anschaun thut mir G'nüge, im Widerwärtigen grosse, tüchtige Züge, ich ahne schon ein günstiges Geschick; wohin versetzt mich dieser erste (nicht ernste) Blick" etc. Sodann: „Anaxagoras: Konnt' ich bisher die Unterirdischen loben —" etc. „Thales: Sei ruhig! Es war nur gedacht!")

„Die Unendlichkeit, als Abstraction von aller Bestimmtheit, ist eben nicht ohne die Bestimmtheit; und als Abstractes Einseitiges zu sein, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus". (Hegel, Grundlinien d. Ph. d. R.). Diese aus der innersten Natur der Dinge geschöpfte Wahrheit vorausgesetzt, löst sich der in der Identität und Differenz des analytisch synthetischen Satzes A = A (wonach dieser dem gleich A = B sein soll) liegende Widerspruch als die dynamische Nothwendigkeit des wechselvoll wogenden Lebens. Die Unendlichkeit ist nämlich dieses unbestimmte Ausschauen des Gedankens nach einer endlos flüchtigen Grenze, eine Bewegung, die vom Ichpunkte ausgehend, „mit sich selbst durch sich selbst" forteilt, um schliesslich „in sich" zurückzufallen. Denken wir die Unendlichkeit als ein absolutes Ich, das nichts ausser sich hat, so finden wir seine Denkbewegung als eine fortwährend und in jedem Punkte angeschaute Selbstbegrenzung. Der Gedanke der Unendlichkeit ist an sich die Negation von allem ausser dem Punkte des reinen Ich, die Abstraction von aller Bestimmtheit, — aber indem er alles negirt, ist oder setzt er sich überall, er selbst ist der Inhalt des Unendlichen den er negirt, er denkt: Nichts ist nicht, und ist so selbst die immanente Differenz in der Identität, das formende Princip in der Formlosigkeit. Die Copula ist ist hier zunächst das Sein an und für sich, das blosse Sein ohne andere Bestimmung als die der

Identität mit sich selbst, es ist das Zeichen +, Position im Gegensatze zum absoluten Nichtsein, — aber sie ist auch Differenz, mithin nicht blosse Position, sondern positive Differenz die ein Anderes voraussetzt, wie dies das Urtheil thut (und wie Sie, verehrtester Herr, es so trefflich ausdrücken): „Jedes Urtheil setzt seinen Gegenstand erstens als Seiendes überhaupt, d. h. als ein mit sich Identisches, denn die Copula drückt nur die Form der Identität aus, sodann als ein Etwas-seiendes überhanpt, d. h. als ein durch die reine Form der Identität noch nicht Erschöpftes, diese vielmehr durch einen Inhalt Ausfüllendes. Beide Formen aber, sowohl die der reinen Identität als auch die der Identität eines concreten Gegenstandes, kommen objectiv dem Gegenstande zu, sind reale Beziehungen desselben auf sich selbst". Hieraus folgt, dass der unendlich identische Inhalt des Seins sich in wesentlich anderer Art offenbaren muss, als er an und für sich ist, dass er sich metamorphosiren muss, um volle Realität zu sein. Diese Metamorphose hat Schelling und Hegel in der Form des Werdens jedoch nur auf dem dynamischen Wege der Denkbewegung nachgewiesen, beide versuchten diese Metamorphose auch mechanisch im chemischen und electromagnetischen Processe zu zeigen — doch dies kann wohl nur der Schöpfer thun, und er thut dies vor unsern Augen, nur verstehen wir ihn nicht. Brauchte der Schöpfer in der That die fertigen Atome zu dem Lehm, woraus er sein erstes Ich (oder eigentlich Ichpaar) formte? Da stehen wir denn an der Frage um die mechanische Seite des Werdens".

2. **Antwort.** Hochgeehrter Herr! Obwohl ich Ihren Ausführungen in vielen Punkten zustimmen muss, besteht doch in Beziehung auf das erörterte Thema wie wohl überhaupt eine grosse Differenz zwischen unseren Ansichten. Sie sind Hegelianer und bekümmern sich als solcher nicht um die Logik des wissenschaftlichen Verstandes; ich bin kein Hegelianer und kann in den dialektischen Begriffsverknüpfungen kein Mittel zur Lösung wissenschaftlicher Probleme erkennen. Und diese Differenz ist zu principiell, als dass ein näheres Eingehen darauf angemessen erschiene. Uebrigens fürchte ich, dass ich mich bei einer Discussion Ihnen gegenüber bald in derselben Lage befinden würde wie gegenüber einem orthodoxen Christen; mit diesem würden Sie mir bald sagen: ja, so will es allerdings der Verstand, aber der Verstand gilt hier nicht, hier ist ein höheres Wahrheitsorgan nöthig. Dem Orthodoxen ist das höhere Wahrheitsorgan der Glaube, Ihnen die dialektische Vernunft.

Ein Missverständniss möchte ich schliesslich berichtigen. Wenn ich gesagt habe, dass es dahingestellt bleiben müsse, ob die Elemente unseres Bewusstseinsinhaltes ausserhalb unseres Bewusstseins Bedeutung haben oder nicht, so habe ich damit nur gemeint, wie auch aus dem Spätern unzweideutig hervorgeht, dass solches an dem gegenwärtigen Punkte meiner Untersuchung dahingestellt bleiben müsse, dass es mit andern Worten nicht vorausgesetzt werden dürfe. Mit Schopenhauer habe ich also an diesem Punkte keine Gemeinschaft. Sonst aber stellt sich mein Artikel in den äussersten Gegensatz zu Schopenhauer. Denn Schopenhauer lehrt, dass Anschauung und begriffliche Erkenntniss sich verhalten wie ein Trunk aus frischer Quelle zu einem Trunke aus trübem Canale, während mein Artikel die Macht des Begriffes darzuthun bestimmt war.

J. Bergmann.

Notizblatt.

1. The Journal of speculative Philosophy.

Wir Europäer haben bisher bei unsern philosophischen Bestrebungen wenig auf die Nordamerikaner geachtet. Die Namen und Werke eines Parker und Emerson haben uns freilich lebhaft gemahnt, die ausgezeichnete, vorurtheilsfreie und von umfassenden Studien genährte philosophische Bildung dieser Autoren als die Bevorwortung noch weiterer Bestrebungen anzuerkennen. Als aber der Krieg losbrach und die ganze Union erschütterte, konnte man glauben, dass das speculative Interesse vor dem Drange der Gegenwart wieder mehr zurücktreten würde. Gerade das Gegentheil ist erfolgt und zwar nicht von Boston aus, welches bisher die Philosophie vorzugsweise repräsentirte, sondern von einem Punkt aus, der für uns bis dahin nur als einer der wichtigsten Fabrik- und Handelsorte bekannt war. Mitten im Herzen der Union, in St. Louis, hat sich seit zwei Jahren eine philosophische Gesellschaft constituirt, welche sich die Pflege der Philosophie zum besonderen Zweck macht und auch nach Europa hin sich mit vielen Denkern in Verkehr gesetzt hat. Diese Gesellschaft hat sich auch ein Organ erschaffen, welches Wm. T. Harris in St. Louis unter dem Titel: „*The Journal of speculative Philosophy*“ seit diesem Jahre in Heften herausgiebt, von denen mir die beiden ersten vorliegen. Eine kurze Vorrede an den Leser motivirt dies Unternehmen gerade durch die ungeheure Krisis, welche Amerika durchgemacht hat, weil sie noch dringender dazu auffordere, sich für die Religion, für die Gesetzgebung, für die Naturwissenschaft an der Speculation zu orientiren und zu befestigen. Mit sorgfältiger Beachtung der Erfahrung will sie die Kritik der Vernunft im reinsten Sinne üben. Diese ersten Hefte suchen daher über den Begriff der speculativen Erkenntniss eine vorläufige Verständigung mit

dem Leser herbeizuführen. Der Herausgeber hat aber für eine grosse Mannigfaltigkeit zu sorgen gewusst, die Bedeutung der Philosophie nach den verschiedensten Seiten hin fühlbar zu machen. Die deutsche Wissenschaft ist hierbei mit Bevorzugung berücksichtigt. Dr. Kröger giebt eine Einleitung zu Fichte's Wissenschaftslehre, die er in's Englische übersetzt hat. Von Hegel's Aesthetik ist nach der französischen Bearbeitung Bénard's ein Ueberblick gegeben. Schopenhauer's Gespräch über die Unsterblichkeit ist übersetzt. Die Grundzüge von Göthe's Farbentheorie sind nach einem Vortrag in der philosophischen Gesellschaft mitgetheilt. Ein anderer Vortrag beschäftigt sich mit der Philosophie der Musik. Von dem zweiten Theil des Göthe'schen Faust ist durch Herrn Snider die Kritik übersetzt, die ich bald nach seinem Erscheinen vor vielen Jahren in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik gab. Sie nimmt sich in ihrem englischen Kleide so frisch und kräftig aus, als wäre sie gestern geschrieben.

Ich glaube, dass wir Deutsche alle Ursache haben, ein solches Unternehmen, wie das vorliegende, zu beachten und in ihm ein bedeutendes Symptom für den Fortschritt der Philosophie zu erblicken, die selbst dem Realismus der praktischen Amerikaner zum Bedürfniss wird und durch ein Journal sich geltend macht. Bei uns Deutschen scheint alle Speculation abgethan. Ein Buchhändler bei uns findet es höchst inopportun, ihm ein philosophisches Werk zum Verlag anzubieten, denn er hält sich im Voraus überzeugt, dass es keine Leser finden werde. Die Art, wie die Amerikaner sich jetzt auf die Philosophie einlassen, würde Manchem bei uns unglaublich scheinen. So schickte mir der oben genannte Herr Kröger die Nummer einer politischen Zeitung aus New-York zu, worin er ausführlich die Ontologie Swedenborg's mit der objectiven Logik Hegel's verglichen hatte. Welcher Zeitungsredacteur bei uns würde wagen, einen solchen Artikel aufzunehmen!

Königsberg, d. 10. November 1867. K. Rosenkranz.

---

2. Arthur Schopenhauer's Urtheile über die Weiber.

Beleuchtet von L. L.

Die Lösung der Tagesfrage: „Emancipation der Frauen zu geistiger Arbeit", nimmt nothwendig das Interesse aller Gebildeten in hohem Grade in Anspruch. Da ist es denn, wenn auch nicht von direct förderndem Einfluss, doch jedenfalls belehrend und erbaulich zu erfahren, wie die Natur und Bestimmung des Weibes, der Werth desselben, von einem Manne, der sein ganzes Leben dem Erforschen der Wahrheit geweiht zu haben versichert, — von A. Schopenhauer, aufgefasst wird. Um seine bezüglichen Ansichten und Aussprüche einer gerechten Würdigung zu unterwerfen, wird es nothwendig sein, einen kurzen Auszug aus seinen Schriften zu geben. Zur richtigen und hellen Beleuchtung Schopenhauer's wollen wir zuvörderst folgende, aus einer seiner Schriften entlehnte, eine unläugbare Wahrheit enthaltende Stelle anführen:

„Jedoch es überhebe sich Keiner. Jeder, auch das grösste Genie ist in irgend einer Sphäre der Erkenntniss entschieden bornirt, und beurkundet dadurch seine Stammverwandtschaft mit dem wesentlich verkehrten und absurden Menschengeschlecht.“ (Parerga und Paralipomena zur Ethik §. 115.)

In dieser Stelle würde Hr. Schopenhauer, wenn er ein „Genie“ oder gar ein „grosses Genie“ wäre, bewusstloserweise meisterhaft sich selber geschildert haben; wie folgende, aus „Ueber die Weiber §. 337“ entnommene Reihe Schopenhauer'scher Aussprüche beweist, die ein recht hübsches Quantum von „Bornirtheit“, „Verkehrtheit“ und „Absurdität“ verrathen.

„Zu Pflegerinnen und Erzieherinnen unserer ersten Kindheit eignen die Weiber sich gerade dadurch, dass sie selbst kindisch, läppisch und kurzsichtig, mit einem Wort, Zeitlebens grosse Kinder sind. Eine Mittelstufe zwischen Kind und Mann, als welcher der eigentliche Mensch ist.“

„Je edler und vollkommener eine Sache ist, desto später und langsamer gelangt sie zur Reife. Der Mann erlangt die Reife seiner Vernunft und Geisteskräfte kaum vor dem acht und zwanzigsten Jahre. Das Weib mit dem achtzehnten. Aber es ist auch eine Vernunft darnach: eine knapp zugemessene. Daher bleiben die Weiber ihr Lebenlang Kinder, sehen immer nur das Nächste, kleben an der Gegenwart, nehmen den Schein der Dinge für die Sache, und ziehen Kleinigkeiten den wichtigsten Angelegenheiten vor.“

„Die Vernunft nämlich ist es, vermöge deren der Mensch nicht wie das Thier bloss in der Gegenwart lebt, sondern Vergangenheit und Zukunft übersieht und bedenkt; woraus dann seine Vorsicht, seine Sorge und häufige Beklommenheit entspringt. Der Vortheile wie der Nachtheile, die dies bringt, ist das Weib in Folge seiner schwächeren Vernunft weniger theilhaft: vielmehr ist dasselbe ein geistiger Myops, indem sein intuitiver Verstand in der Nähe scharf sieht, hingegen einen engen Gesichtskreis hat, in welchen das Entfernte nicht fällt.“

„Das niedrig gewachsene, schmalschultrige, breithüftige, kurzbeinige Geschlecht das schöne nennen, konnte nur der vom Geschlechtstriebe umnebelte männliche Intellekt: in diesem Triebe nämlich steckt seine ganze Schönheit. Mit mehr Fug, als das schöne, könnte man das weibliche Geschlecht das unästhetische nennen. Weder für Musik, noch Poesie, noch bildende Kunst haben die Frauenzimmer wirklich und wahrhaftig Sinn und Empfänglichkeit, sondern bloss Aefferei, zum Behuf ihrer Gefallsucht ist es, wenn sie solche affektiren. Sie sind keines objektiven Antheils fähig. — Sie sind *sexus sequior*, das in jedem Betracht zurückstehende zweite Geschlecht, dessen Schwäche man demnach schonen soll, dem aber Ehrfurcht zu bezeugen über die Maassen lächerlich ist, und uns in ihren eigenen Augen herabsetzt. — Die Alten und die orientalischen Völker haben die den Weibern angemessene Stellung viel richtiger erkannt, als wir mit unserer altfranzösischen Galanterie und abgeschmackten Weiber-Veneration, dieser höchsten Blüthe christlich germanischer Dummheit, welche nur dazu gedient hat, sie so arrogant und

rücksichtslos zu machen, dass man bisweilen an die heiligen Affen in Benares erinnert wird, welche im Bewusstsein ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit sich Alles und Jedes erlauben."

Die ferneren Auslassungen Schopenhauer's über das Weib im Occident, namentlich die „Dame" — über das „Damen-Unwesen, über welches nicht allein ganz Asien lacht, sondern auch Griechenland gelacht hätte", wörtlich anzuführen und die in diesen Aeusserungen enthaltenen Trugschlüsse aufzudecken, würde einerseits die Grenzen unserer Betrachtung zu weit ausdehnen, — andererseits hiesse es Eulen nach Athen tragen, wollten wir ernstliche Untersuchungen darüber anstellen, ob die orientalische und die heidnische Anschauung oder die christlich germanische die richtige, die wahrhaft humane sei. Zwischen der Sklavin des Orients (diesem Paria unter den Weibern), die, wie Bogumil Golz richtig bemerkt, „eine Pflege und Rücksicht nur Behufs der Conservation der Schönheit geniesst, gehalten wird wie Jagdpferde und Hunde bei Fürsten und Herren, für eine Untreue mit dem Tode bestraft wird," — zwischen dieser Sklavin und der europäischen Dame, „die gar nicht existiren sollte," steht unbestreitbar die „Frau" und zwar in höchster Potenz die deutsche Frau, die ebenbürtige Gefährtin, Kameradin und Freundin des ächten, des deutschen Mannes. —

Auf eine genauere Besprechung der Schopenhauer'schen Apologie ungesetzlicher Ehen und auf die angepriesene „Polygamie zum Wohle des weiblichen Geschlechts als eines Ganzen" können wir aus Achtung vor wahrer Frauenwürde nicht eingehen. Schopenhauer ist — das sehen wir wohl — der höhere Zweck der Liebe und Ehe, die geistige Vereinigung der getrennten Geschlechter zur Blüthe der Menschheit, — ein Geheimniss; ihm ist des Lebens schönster, höchster Werth eine nie geschaute, nie geahnte Herrlichkeit geblieben. —

Die Quelle aller von Schopenhauer über das weibliche Geschlecht gemachten „verkehrten und trivialen" Aeusserungen ist die von ihm ausgesprochene Meinung: „das Weib erreiche die völlige Reife seiner Vernunft schon mit dem achtzehnten Jahre," eben weil die weibliche Vernunft viel unvollkommener als die des Mannes sei, das Unvollkommnere aber schneller, als das Vollkommnere, zur Reife gelange. Kein Unbefangener wird, im Gegentheil, bestreiten, dass an sich die weibliche Vernunft von gleicher Art wie die männliche ist, und dass sie auch in Bezug auf Quantität ihr nicht nachsteht. Aber auch darin ist die weibliche Vernunft der männlichen gleich, dass sie, wie diese, zu ihrer völligen Reife langer Zeit, sorgsamer Pflege, kräftiger Geistesnahrung, voller Freiheit und des Kampfplatzes, ja der Noth des Lebens bedarf. Nur unter diesen Bedingungen kann die weibliche Vernunft, gleich wie die männliche, zu der göttlichen Kraft werden, die eine Brandfackel für die Nacht der Sünde und des Wahns ist, die im Sturm entfesselter Leidenschaften zum Felsen wird, und in den Zufälligkeiten und Wirrnissen des menschlichen Daseins Trost und Genugthuung gewährt. Sind diese Bedingungen vorhanden, dann kann sich der weibliche Geist, ununterbrochen bis in ein hohes Lebensalter entwickeln, zu immer grösserer Reife gelangen, so dass man ein solcher „Myops" wie Schopenhauer sein muss,

um den gewaltigen Unterschied in der geistigen Reife eines achtzehnjährigen Mädchens und einer bejahrten Frau an einer und derselben Person nicht zu sehen. Raubt man aber der weiblichen Vernunft jene unerlässlichen Bedingungen zur naturgemässen Entwicklung, — wie darf sich dann Jemand unterfangen, in Bezug auf das weibliche Geschlecht von geistigem Myops, von Geschlecht Nummer Zwei, von Mittelstufe zwischen Kind und Mann, als welcher der eigentliche Mensch sei, zu reden? Wie kann man, ohne inconsequent und unvernünftig zu handeln, den weiblichen Intellekt in enge Fesseln schlagen und dann wegen der Folgen eben dieser Enge verdammen? Wer hat die Berechtigung, über die Zerfahrenheit, Trivialität und Philisterhaftigkeit der Frauen zu spötteln, wenn ihnen grundsätzlich die Mittel zur Selbstbefreiung, zur Erlösung von diesen Uebeln beschränkt oder ganz versagt werden? Wahre Weisheit und ächte Humanität würde Schopenhauer offenbaren, wenn er, der Philosoph von Gottes Gnaden, Wirkung von Ursache trennend, die Fehler, Schwächen und Untugenden des weiblichen Geschlechts als nothwendige, also natürliche Folgen ihrer untergeordneten Stellung und ihrer mangelhaften oder verkehrten Erziehung anerkannt und dargestellt, wenn er vor Allem den richtigen Pfad vorgezeichnet hätte, der zur Veredlung des Weibes einzuschlagen ist. Aber, nach diesem Ariadne-Faden im Labyrinth sich widerstreitender Ansichten und Vorurtheile suchen wir bei Schopenhauer vergebens. Seine utopischen Vorschläge zum Wohle der Menschheit sind so abgedroschen, ja läppisch, dass wir sie nicht in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollen. Sei es uns dafür erlaubt, den Standpunkt flüchtig anzudeuten, den wir einnehmen und festhalten müssen, um die wahre Emancipation der Frauen, d. h. die Befreiung und Erlösung von den Sünden und Schwächen des Geschlechts, soweit die Menschennatur davon zu entkleiden ist, herbeizuführen. Die freie, gesunde, völlige Entwicklung des weiblichen Geistes wird verhindert durch die Noth der ärmeren Volksklassen, durch die Gedankenlosigkeit und Geistesträgheit der Massen überhaupt, durch die Eigenliebe der Männer (welche den Frauen gegenüber so gern die Rolle des Schöpfers übernimmt), — und endlich durch die unglückliche Ueberstürzung, an welcher unsere Zeit, besonders aber die Erziehung der Kindheit und Jugend krankt. Eine vorurtheilsfreie Würdigung dieser beklagenswerthen Missstände wird um so mehr Pflicht sein, als das Erkennen einer Krankheit die nothwendigste Bedingung zur Genesung ist. — Wird bei der männlichen Erziehung folgender Ausspruch maassgebend sein müssen:

> „Alle Bildung, die ihren Weg nicht ähnlich dem Blute durch die Herzkammern nimmt, bleibt Abstraction und Machwerkigkeit“;

so ist dessen Befolgung bei der weiblichen Erziehung noch dringender geboten, — bei dem Weibe, dessen wahre Welt die Welt des Herzens, dessen eigenstes Element die Liebe ist. So veredle und kräftige man zuerst das Herz der Frau zu der Tiefe, Innigkeit und Reinheit des Gefühls, welche sie befähigen, über das Einerlei des täglichen Lebens, über den Staubregen der Wirklichkeit die Poesie der Liebe, den Sonnenschein freudiger Pflichterfüllung dauernd zu verbreiten. Dann aber

vergönne man der weiblichen Vernunft Zeit, Stoff, Freiheit! — Man lehre dem Weibe das rechte Wissen, das rechte Denken, die Selbstthätigkeit des Geistes! denn nur durch diese wird der Geist klar, scharf, frei, gewinnt Leben und erzeugt wiederum neuen Geist, neues Leben.

Kehren wir aber zu Schopenhauer, den wir auf einen Augenblick zu verlassen uns erlaubt haben, jetzt zurück. Dieser grosse Denker hat in seiner kolossalen Gedankenlosigkeit die Gefälligkeit, sich selber schlagend zu widerlegen. Er sagt nämlich: „den Karakter, den Willen als das Primäre erhalten die Kinder vom Vater, — den Intellekt, das Secundäre aber von der Mutter.“ Daneben sagt er: „Der gewöhnlichste Männerkopf, wenn er nur normal ist, hat mehr Intellekt als das intelligenteste Frauenzimmer.“ Wie in aller Welt die Männer den in Qualität und Quantität höchst bevorzugten Intellekt von ihren, mit Intellekt so dürftig begabten Müttern erben können, — dies Räthsel hat Schopenhauer selbst zu lösen nicht vermocht: der gewöhnliche Menschenverstand meint, Niemand könne ein grösseres Vermögen, als er selber besitzt, vererben.

Beiläufig sei hier noch der Schopenhauer'schen Vorschläge zur Verbesserung der Gesetzgebung rücksichtlich der Eidesleistung und Erbberechtigung der Frauen gedacht. In dieser Beziehung lesen wir Folgendes: „Vor Gericht sollte das Zeugniss eines Weibes weniger Gewicht haben, als das eines Mannes, so dass z. B. zwei männliche Zeugen, etwa drei oder gar vier weibliche aufwiegen“. „Frauen müssen wie in Indien stets unter Vormundschaft stehen, sei es die des Vaters, Gatten, Sohnes oder des Staates“. „Bei fast allen alten und neueren Völkern der Erde, sogar bei den Hottentotten, vererbt Eigenthum sich bloss auf die männliche Descendenz. Nur in Europa ist man davon abgegangen. Europa wird sich also zu beeilen haben, die Gleichberechtigung mit den „Hottentotten“ zu erreichen.

Hören wir schliesslich, was die Geschichte uns in Bezug auf die Befähigung der Frauen zur Kunst und Wissenschaft zu sagen hat, und bedenken wir dabei, dass die männlichen Heroen in diesen Sphären, Plato, Aristoteles, Homer, Sophokles, Shakespeare, Raphael, Genien der Menschheit mit Recht genannt werden, und nach Schopenhauer selber hoch über gewöhnlichen Menschen, über der Stumpfheit, Albernheit und Rohheit der grossen Mehrheit sowohl des männlichen wie des weiblichen Menschengeschlechts stehen.

Die Geschichte der Menschheit bewahrt uns, bis in die graue Vorzeit, ja bis in das Land der Sagen streifend, nicht allein die Namen weiblicher Heroinen, welche sich durch Helden- und Herrscher-Tugenden berühmt gemacht haben, sondern hat uns auch die Namen der Frauen aufgezeichnet, welche im Reiche der Wissenschaft und Kunst sich ausgezeichnet haben. Wir erlauben uns einige der berühmtesten Frauen namentlich anzuführen, und verweisen im Uebrigen auf Guhl's Schrift „Frauen in der Kunstgeschichte“, der wir unsere Notizen entlehnen. Griechische Dichterinnen: Sappho, Myrtis, Korinnea. Griechische Philosophinnen: Kleobulina, Theano, Themistoklea. Hervorragende Frauen in den frühesten germanischen Reichen: Amalasuntha, Theudelinde. — Hervorragende Frauen im eigentlichen Mittelalter: Hroswitha, die be-

rühmte Nonne, die in lateinischer Sprache ihren Lobgesang auf die Ottonen und christliche Schauspiele nach dem Vorbilde des Terenz dichtete; Anna Komnena, die Zierde des byzantinischen Reiches; Heloïse, die Geliebte Abälards; Novella Audry, an der Bologner Universität Vorträge in der Rechtsgelehrsamkeit haltend; Barbara, Prinzessin von Brandenburg, durch klassische Bildung im fünfzehnten Jahrhundert hervorragend. Im sechszehnten Jahrhundert hat besonders Italien viele bedeutende Frauen aufzuweisen: Vittoria Colonna, die begeisterte Sängerin der Thaten ihres grossen Gatten, später die Freundin Michel Angelo's; Felizia Rasponi von Caro, Dichterin und Philosophin; Olympia Fulvia Morata, mit der Dichtkunst ein ernstes, tiefes Studium der Theologie verbindend; Anna Maria Schurmann — von ihren Zeitgenossen das Wunder der Schöpfung genannt — war im Jahre 1607 in Köln geboren; sie sprach und schrieb ausser dem Griechischen und Lateinischen acht orientalische und sechs neuere europäische Sprachen; in der Zeichenkunst und Malereï, sowie in Holz- und Elfenbein-Schnitzereien erfahren, hat sie auch vortreffliche Proben im Kupferstich hinterlassen. Maria Porzia Vignoli aus Viterbo zeichnete sich durch astronomische, Maria Borghini durch philosophische und mathematische Studien aus. Sophie Charlotte, die grosse Königin von Preussen, Schülerin und Freundin von Leibnitz. Im achtzehnten Jahrhundert Frau von Staël; die Bürgerin Louise Roland. Ida Pfeiffer, unsere Zeitgenossin, welche Wissensdrang und Energie befähigten, alle Hindernisse des schwächeren Geschlechtes, alle Gefahren einer Wanderung in allen Welttheilen zu überwinden.

Gehen wir nun zu der Kunstgeschichte im engeren Sinne des Wortes über, so finden wir auch hier seit Penelope's Zeiten nicht wenige rühmlich ausgezeichnete Frauen. Viele haben den Kunstsinn gehegt und gefördert. Aus der Ueberfülle des durch Ernst Guhl mit liebevollem Fleiss gesammelten Stoffes können wir auch nur einige Künstlerinnen namhaft machen; und zwar: die Tochter des Dibutades, Erfinderin des ersten Relief-Portraits; Laodizia von Pavia; Sabine von Steinbach, Tochter Erwins von Steinbach, des Erbauers des Strassburger Münsters; von ihr rühren vortreffliche Sculpturwerke von eben diesem Dome her. Margarethe van Eyk, Miniaturmalerin. Properzia de Rossi, Bildhauerin, und auch in der Architectur bewandert. Lavinia Fontana, mit Guido Reni vergleichbar; Elisabeth Sivani, der Stolz der bolognesischen Schule; Plautilla Brizio, praktische Baukünstlerin. Rachel Ruysch, der Ruhm der holländischen Schule. Louise, Elise Lebrun, Angelika Kaufmann.

Hat uns nun die Geschichte gelehrt, in welch' krassem Widerspruch auch mit ihr Schopenhauer's Weisheit sich befindet, und welcher Werth seinen Aeusserungen über die „Weiber“ beizulegen ist; so müssen wir wiederholen, dass Schopenhauer's Kenntniss der Frauen diejenige Sphäre bildet, in welcher er entschieden bornirt ist. Denn kein Vernünftiger, kein Unbefangener kann den Frauen die Befähigung zu männlichem Wissen absprechen. Wie weit aber die Grenzen der Befähigung zu männlicher That für das weibliche Geschlecht im Grossen und Ganzen ausgedehnt werden dürfen, das soll nicht Gegenstand dieser

Betrachtung sein. Nur so viel sei bemerkt: die Natur, die in ihrer Weisheit stets das Nothwendige leistet, jedes ihrer Werke in der vollkommensten Art darstellt, hat den eigentlichen Beruf der Frauen klar und deutlich ausgesprochen; hat sie weder zum Kriegführen, zum Entdecken neuer Welten, noch zum Schaffen neuer Systeme bestimmt.

Haben die Frauen in keiner Kunst Epochemachendes geleistet, im Gebiete des reinen Denkens, im Bereich des Wissens keine neue Bahnen eröffnet; so haben sie das vielleicht schönere Verdienst, Gegenstand, Veranlassung unsterblicher Werke geworden zu sein. Kein grosser Genius hat sich dem Zauber des Weibes entzogen, und die herrlichsten Werke des Genies —, seien es die eines Raphael, eines Dante, oder eines Petrarka —, entsprangen aus der Quelle reinster, heiligster Begeisterung für Frauen. Musste sich in den rohen Zeiten des Mittelalters die Wissenschaft in die Einsamkeit der Klöster flüchten; so fand selbst in diesen Perioden die Kunst noch Pflege, Aufmunterung und Schutz bei edlen Frauen, welche dadurch das männliche Geschlecht vor völliger Verwilderung bewahrten. Dies eben ist die wahre, die schöne Bestimmung des Weibes, Erweckerin, Pflegerin, Förderin alles Grossen und Edlen zu sein. Wahrlich, der Zweck ihres Daseins ist kein verächtlicher, wozu Schopenhauer ihn herabsetzen will —, sondern ein erhabener, hochheiliger! Das Wohl der Familien, das Glück der Völker ruht in den Händen der Frauen; sie wirken still, aber allmächtig an dem grossen Werke der wahren Civilisation der Menschheit und bethätigen Göthe's Ausspruch:

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Unseren Lesern

haben wir anzuzeigen, dass der „Gedanke" mit dem jetzt vollendet vorliegenden siebenten Bande abschliessen wird. Der Austritt des einen Redacteurs (Herrn Professor Michelet) liess eine Fortsetzung der Zeitschrift durch den andern Redacteur nicht geeignet erscheinen. Die Redaction.

Den Lesern des „Gedankens" beehre ich mich anzuzeigen, dass ich im nächsten Jahre eine neue philosophische Zeitschrift zu gründen beabsichtige, deren Programm in nächster Zeit versandt werden wird. Ich ersuche die geehrten Leser, ihre Theilnahme auf die neue Zeitschrift zu übertragen, welche im Sinne des dem letzten Jahrgange des „Gedankens" vorangeschickten Programms redigirt werden wird. J. Bergmann.

Inhalt des siebenten Bandes.

Berliner Associations-Buchdruckerei (Urbat & Gen.), Alexandrinenstr. 27.

Der Gedanke.

Fliegende Blätter in zwanglosen Heften.

Herausgegeben

von

Dr. C. L. Michelet.

„In solchem Princip hängt der Himmel und die ganze Natur."

Aristoteles.

Achter Band.

Nebst einer Photographie.



BERLIN.

Nicolaische Verlagsbuchhandlung.

(A. Effert & L. Lindtner).

1871.

Inhalt des achten Bandes.

Erstes Heft.

Kritische Vorträge und Berichte.

Seite.

Anzeige Lateinischer und Französischer Schriften.

Antikritik.

Notizblatt.

Zweites Heft.

Vorträge und Abhandlungen.

Berichte und Kritiken.

Notizblatt.

Einladung zur Hegel-Subscription.

Drittes Heft.

Hegels Säcularfeier.

Anhang.

Vorwort.

Im siebenten Bande des Gedankens (S. 351) habe ich erklärt, dass ich nicht länger an der Redaction der Zeitschrift Theil nehmen würde. Zwar ward im Programm verheissen, dass ich, als der Leiter des ganzen Unternehmens, denselben Weg, den ich in den ersten sechs Bänden für den richtigen erkannt, auch ferner die Zeitschrift wollte inne halten lassen (S. 89). Bald stellte sich indessen die Unmöglichkeit heraus, mit meinem Mitredacteur, bei seinem so gänzlich heterogenen Standpunkte, Hand in Hand zu gehen. Wenn nun die von ihm allein redigirten „Philosophischen Monatshefte" bei verändertem Titel doch „im Sinne des dem letzten Jahrgange des Gedankens vorausgeschickten Programms redigirt werden" sollten (S. 351): so musste wenigstens der Ton, welcher unmittelbar, nachdem ich den Rücken gewendet hatte, gegen die Hegel'sche Philosophie angeschlagen wurde, mir höchst auffallend erscheinen. Wie wenig ich nun auch diese ehrwürdige Gestalt der Geschichte der Philosophie durch Wiederholung abgenutzter Vorwürfe für geschädigt halten kann, so möchte ich doch, schon um des Tadlers willen,

die Vertheidigung der Sache der Philosophie nicht unterlassen. Dass deren Veröffentlichung da, wo der Angriff stattfand, nicht im nächsten Hefte schon gewährt wurde, hat den seiner selbst gewissen Gedanken bewogen, wieder in die Arena hinabzusteigen. Dem freundlichen Leser desselben verspreche ich zwar nicht regelmässig zwangsweise erscheinende Hefte: werde aber stets die Feder ergreifen, ihm neue fliegende Blätter zuzusenden, sobald sich mir die drängende Gelegenheit dazu darbieten sollte.

Berlin, den 16. Juni 1868.

Michelet.

Die Epigonen
und
die Heroen der Wissenschaft.
Eine Beleuchtung
von
Bergmanns Kritischer Grundlegung zur Metaphysik.
Durch
Michelet.

(Vortrag, gehalten i. d. Sitzung der Philosophischen Gesellschaft v. 25. April 1868.)

Ehe ich ausführlich auf die Abhandlung eingehe, welche an der Spitze der neuen von Hrn. Bergmann herausgegebenen Zeitschrift: „Philosophische Monatshefte" steht, erlauben Sie mir, m. H., einige Worte vorauszuschicken über eine Stelle des Programms, die also lautet (S. VI): „Die Redaction der beabsichtigten Zeitschrift hält nicht dafür, dass das wahre System auch nur in den wesentlichsten Zügen, die zur Kennzeichnung einer systematischen Form erforderlich sind, schon geliefert sei." Wer, nachdem Hegel durch die Darstellung der Geschichte der Philosophie erwiesen hat, dass die wahre Philosophie von Anfang an gefunden sei, dass das letzte System alle vorhergehenden kraft seiner systematischen Form in seine Einheit zusammengefasst habe, diess nicht anerkennt, — der sucht das wahre System nicht in der Totalität der Systeme, sondern in einem einseitigen.

Sätze, wie die darauf folgenden: „dass uns bereits ein grosser Schatz der fruchtbarsten Gedanken überliefert ist," oder „dass schon jetzt die Form des wahren Systems in mannigfachen Andeutungen hervortritt," oder gar „dass es die Aufgabe der Denker der Gegenwart sei, einmüthig in reinem Streben nach Wahrheit zusammenzuwirken," u. s. w. sind, einer geschichtlich abgeschlossenen, zur Reife gediehenen Gedankenentwickelung der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel gegenüber, höchst unreife, unbestimmte, wenig besagende Sentenzen. Wenn aber aus diesen und ähnlichen jugendlichen Ergüssen der Schluss gezogen wird: „Darum kann eine rege Betheiligung an der Zeitschrift auch von Seiten der verschiedenen Schulen nur erwünscht sein," so möchte ich fragen, auf was für andere Mitarbeiter, die keiner Schule angehören, die Redaction denn gerechnet hat.

Will Hr. Bergmann selbst keiner Schule mehr angehören, sondern wirklich, gleich Hegel, alle Schulen „einmüthig" machen: so wird meine ganze folgende Erwiderung zeigen, dass er sich im Wesentlichen an die Kantische Schule anschliesst, wie er ja auch, in Uebereinstimmung mit Hrn. Trendelenburg, am Ende dieses ersten Heftes (S. 88) einen solchen Anschluss für erfolgreich hält, „die Studirenden in das Studium der Philosophie einzuführen." In der That kommt mir dieses modegewor-

dene Wiederhervorholen Kants wie ein pädagogischer Versuch vor, die Arbeit der Geschichte der Philosophie dieses Jahrhunderts für den zurückgebliebenen Einzelnen zu repetiren und ihn so zum Ziele zu führen, nachdem dieses Ziel bereits im Grossen und Ganzen durch die weltgeschichtliche Entwickelung selber für die Mitgekommenen erreicht worden ist.

So viel genüge vorläufig und assertorisch, nur um die beiden Standpunkte scharf zu zeichnen. Ich werde jetzt Hrn. Bergmanns Aufsatz selbst, welcher in drei Abschnitte zerfällt, meiner Beurtheilung unterziehen.

I.

Betrachten wir die im ersten Abschnitt entwickelte Grundlegung zu dieser kritischen Grundlegung der Metaphysik, so müssen wir es dem Verfasser wohl Dank wissen, dass er uns in die tiefsten Tiefen der Erkenntniss steigen lässt, selber den Grund- und Eckstein der Philosophie in den Boden des Geistes versenkt, um später darauf mit Ruhe und Sicherheit den majestätischen Bau der Metaphysik auszuführen. Freilich wenn schon Montesquieu von den Modernen überhaupt sagte, dass sie dem Alterthum gegenüber nur Nachlese halten: so könnte es noch verwundersamer scheinen, dass in unserer epigonischen Zeit abermals das von den Helden des Gedankens geschichtlich Errungene gleichsam unterbrochen, wie zu Sokrates', Cartesius' und Kants Zeiten wieder einmal *tabula rasa* gemacht werden müsse; um nach Beseitigung der alten Bau-Materialien ein neues Haus zu errichten, — oder auch nur ein altes zu erneuen. Von vorn herein wollen und können wir indessen dem Verfasser die Berechtigung zum Neubau nicht abstreiten, da unser Urtheil erst an der kritischen Vergleichung seiner Grundlegung mit den bereits vorhandenen Rissen sich zu bewähren hat.

Der Verfasser ist von der mehr, als zweitausendjährigen Arbeit der logischen Wissenschaft nicht ganz befriedigt. Er sagt, der Versuch, den Inhalt der schlechthin allgemeinen Gesetzmässigkeit des Denkens darzustellen, sei ihr nur unvollkommen gelungen. „Es lässt sich," fährt er fort, „allerdings nicht in Abrede stellen, dass die Logik in ihrer jetzigen Gestalt, oder vielmehr in allen Gestalten, die ihr bis jetzt gegeben sind, an grossen Mängeln leidet. Allein diese Mängel thun der Autorität der logischen Gesetze keinen Eintrag" (S. 2). Die Mängel in der Mehrheit kann man allenfalls sich veranlasst finden, selbst in der letzten Gestalt der Logik nicht in Abrede zu stellen. Aber auf den Mangel im Singular kommt es an. Ist der Versuch Hegels gelungen, oder nicht? Ferner: Was versteht denn Hr. Bergmann unter der logischen Gesetzmässigkeit? Offenbar meint er nur die Denkgesetze der formalen Logik, von denen er ja auch im Verlauf seiner Untersuchung zweimal (S. 11, 31) den Satz der Identität heranzieht. Von diesen Gesetzen sagt er in Bezug auf das erwachende Bewusstsein

des Einzelnen: „Es ist deren eigenthümliche Natur, dass sie, einmal aufgefunden, unmittelbar einleuchtend sind. Das Denken erkennt sie sofort als die Vorschriften an, die es sich mit seinem Ziele, dem Wissen, geben muss, und denen es bis dahin ohne klares Bewusstsein gefolgt ist" (S. 2). Wir nehmen hiervon Act für uns!

Ueber die Unfehlbarkeit jener seiner Gesetze, um zum Wissen zu gelangen, steigt nun dem Verfasser nicht der mindeste Zweifel auf. Es heisst: „Bis hierher ist indessen wohl kaum ein Widerspruch zu befürchten. Die Deutsche Philosophie hat zwar vieles Erstaunliche aufgestellt, aber bis zu einer Ableugnung der logischen Gesetzmässigkeit überhaupt ist sie doch nicht vorgegangen. Die Meinungen gehen erst auseinander in der Frage, wie sich die logische Gesetzmässigkeit zum Inhalte des Denkens verhalte" (S. 2). Hierauf ist zunächst zu erwiedern, dass die Deutsche Philosophie auch diess „Erstaunliche aufgestellt hat," dass die logische Gesetzmässigkeit des Verstandes nur Endliches zu erkennen vermöge, demonstrative Wissenschaften, wie Aristoteles sagt, die Principien nicht erreichen können. Da also Principien durch logische Gesetzmässigkeit nicht beweisbar sind, so stimmen Aristoteles und Hegel darin überein, dass sie lediglich auf dem Wege der Dialektik gefunden werden können, und dass diess erst ein Wissen aus Vernunfterkenntniss sei; was Kant zwar in Aussicht gestellt, aber nicht zur Erfüllung hat bringen können. Dass die Nachkantische Deutsche Philosophie diese Erfüllung gegeben hat, brauche ich hier um so weniger zu beweisen, als siebenzig Jahre der Geschichte der Philosophie es unwiderleglich erhärtet haben. So leugnet die Deutsche Philosophie zwar nicht die logische Gesetzmässigkeit des Verstandes überhaupt ab; indem sie dieselbe aber auf ein gewisses Gebiet einschränkt, macht sie sie zur Dienerin des Vernunftgesetzes. Von dieser durch die dialektische Methode zu entwickelnden logisch-metaphysischen Gesetzmässigkeit, als Verknüpfung entgegengesetzter, einseitiger Verstandesbestimmungen, die von Kant, Fichte, Schelling und Hegel *uno ore* immer deutlicher und bestimmter verkündet worden ist, — von dieser Dialektik, sage ich, ist in Hrn. Bergmanns Aufsatz sogar bis auf's blosse Wort jede Spur einer historischen Erinnerung geschwunden.

Sodann müssen wir Hrn. Bergmann vorhalten, dass die Meinungen nicht erst in der Frage auseinandergehen, wie sich die logische Gesetzmässigkeit zum Inhalte des Denkens verhalte, sondern schon darin, ob es hier überhaupt ein solches Verhältniss Zweier zu einander gebe. Denn während die alte Logik das Denken von seinem Gegenstande trennt, und nun mühsam nach ihrem Verhältnisse sucht, hat die aus der transscendentalen Logik Kants hervorgegangene metaphysische Logik, die schon Plato Dialektik nannte, das inhaltsvolle Denken zu ihrem alleinigen Gegenstande. Für den Verfasser sind alle diese Er-

rungenschaften nicht geschehene, und er macht daher eine Voraussetzung, zu der er durchaus nicht befugt ist, indem er behauptet: „Es ist von vorn herein anzunehmen, dass die Logik, als die Wissenschaft von den Formen der Erkenntniss, die Metaphysik, als die Wissenschaft von dem reinem Inhalte der Erkenntniss, d. h. dem allgemeinen Gesetze der gegenständlichen Welt, zur Voraussetzung habe" (S. 6). Wenn hier die Metaphysik sogar zur Grundlage der Logik gemacht wird, so ist schwer abzusehen, wie die logische Gesetzmässigkeit sich dieses ihr vorausgesetzten metaphysischen Inhalts während des Processes ihrer Ableitung entledigen könne. So viel aber ist klar, dass man in der Geschichte der Philosophie, zum allerwenigsten seit Kant und Hegel, nicht mehr „von vorn herein annehmen" darf, die Logik habe es nur mit der Form des Erkennens zu thun, indem der Verfasser ja (S. 8) selber angiebt, dass Kant „im Denken auch eine Quelle für den Erkenntnissinhalt fand, und somit neben die formale die transscendentale Logik stellte," — „die speculative, die Hegel'sche Logik" aber sogar „die Identität der logischen und der metaphysischen Gesetzmässigkeit postulirt" (S. 12), also für Beide denselben Inhalt fordert. Wogegen der Verfasser alles Ernstes auf die Autorität von — Fries recurrirt, welcher einst drucken liess: „Durch die blosse Logik können wir ebensowenig zu einer Erkenntniss gelangen, wie durch ein Fernrohr ohne den gestirnten Himmel zur Astronomie" (S. 7).

Wenn schon Hegel einem Verflacher Kants, dem Krug, beim Wechsel des Jahrhunderts, vorwerfen durfte, dass seine Philosophie abgestandenes Kantisches Bier sei, wie viel mehr können wir diess diesem Verflacher des Verflachers, dem Fries, thun, nachdem das Jahrhundert bereits seine Mitte längst überschritten. Im Gegensatz zu solchen Leuten ist denn der Verfasser auch von der so reichen philosophischen Bewegung unseres Jahrhunderts nicht ganz unberührt geblieben, wenn wir S. 1 lesen: „Durch alle verschiedenen Ansichten von der Philosophie geht dieses Gemeinsame hindurch, dass sie dem Wissensbedürfnisse, wie es aus dem Wesen des allen zufälligen Objecten gegenüber sich selbst gleichen Denkens fliesst, Genüge thun solle." Und S. 3: „Nun können aber Wahrheit und Irrthum ihren Sitz nicht insofern im Denken haben, als dasselbe aus aller Beziehung zu seinem Inhalte gelöst gedacht wird. Mithin muss im reinen Begriffe des Denkens eine Beziehung des Denkens auf seinen Inhalt mit gesetzt sein."

Möchte schon hieraus entnommen werden, dass auch für Herrn Bergmann das inhaltsvolle Denken die Quelle der Erkenntniss sei, indem sogar von einer „Einkehr des Denkens bei sich selbst," von einem „in ihm treibenden Wissensprincip" (S. 1) gesprochen wird: so scheint sich diese Auffassung noch mehr durch die historische Beleuchtung, die er der Entwickelung seiner Ansicht vorausschickt, zu rechtfertigen. Kant wird nämlich „der Urheber des Gedankens, dass

das Denken *a priori* seine Gegenstände bestimme," genannt. Wobei freilich die Thatsache, dass Kant „das Denken auch als Quelle für den Erkenntniss**inhalt** in Betracht" gezogen habe, dann dahin eingeschränkt wird, dass „diess einzig und allein daraus erklärbar" sei, dass es „nach ihm eine reine Sinnlichkeit" gebe, mit der „verknüpft das Denken noch reines Erkennen" sei. Wegen dieses dem Denken unentbehrlichen, von der Sinnlichkeit ihm gelieferten Erkenntnissinhalts lesen wir sogar, dass die Kantische Theorie irrthümlich sei, weil dualistisch: „dualistisch in der Unterscheidung des logischen und des transscendentalen Denkens, dualistisch in der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, und dualistisch in der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich" (S. 7—8). Vortrefflich! Schon **Hamann** hatte in seiner gleich nach der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft 1781 erschienenen Kritik dieses Kantischen Werkes Dasselbe ausgesprochen: „Wozu eine so gewaltthätige, unbefugte Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt hat? Werden nicht beide Stämme durch diese Dichotomie oder Zwiespalt ihrer transscendentalen Wurzel ausgehen und verdorren? — gleich dem wunderlichen Krieg in einem alten Kirchenliede: **wie Ein Tod den anderen frass**" (Hamanns Werke, Bd. VI, S. 50—51).

Doch ach! Nur zu bald reisst der schöne Wahn über diesen Standpunkt unseres Verfassers entzwei; und er erscheint viel dualistischer, als Kant, ohne die mindeste Ahndung davon zu haben. Im Verfolg seiner kritischen Geschichte der Philosophie sagt der Verfasser zwar: „Den Kantischen Dualismus überwand **Fichte**. Die Folgerungen, die wir aus der Voraussetzung, dass das Denken an sich ein Wissen sei, zogen, stimmen ganz mit der Grundlage der Fichte'schen Wissenschaftslehre überein. Fichte bezieht dasselbe Denken, welches die logische Gesetzmässigkeit zur innern Bestimmtheit hat, auf einen Erkenntnissinhalt *a priori*" (S. 9). Mit Erlaubniss aber des Hrn. Bergmann, Fichte hat keineswegs den Kantischen Dualismus überwunden. Denn das Nicht-Ich, wenn es auch im Ich gesetzt wird (was Kant ja mit unsern Empfindungen auch schon that), steht doch dem Ich ganz dualistisch gegenüber; und der unendliche Anstoss bleibt das Ding an sich, wenn er auch der Subjectivität des psychologischen Bewusstseins angehört, damit aber nur um so schwerer auf den Magen drückt. Und indem der Verfasser selbst seine Uebereinstimmung mit Fichte einräumt, wollen wir durch seine eigenen Worte seinen sogar noch weit über Fichte hinausragenden Dualismus bestätigen.

So wird S. 3 gesagt: „Es ist die Grundthatsache unseres Bewusstseins, dass wir in allem Denken das Denken selbst von seinem Inhalte unterscheiden, und den Inhalt als ein von unserem Denken Unabhängiges hinstellen, d. i. gegenständlich machen." — Ferner: „Das Denken kann vermittelst seiner logischen Gesetzmässigkeit allein zu

keiner Erkenntniss gelangen, noch einen gegebenen Inhalt erweitern, oder ergänzen." — „Durch sich selbst ist also die logische Gesetzmässigkeit mit keinem Erkenntnissinhalte verknüpft; aus der Form selbst entspringt dieser Inhalt nicht" (S. 7, 12). Hiergegen haben wir einzuwenden, dass das Denken eben zu einem ganz Leeren wird, wenn wir es seinem Inhalte nur gegenüberstellen. Das Denken ist erst etwas in und durch seinen Inhalt. Sein, Werden, Unendliches, Ursache, Substanz u. s. w., — kurz, alle Kategorien bilden den immanenten Inhalt des Denkens. Gegenstand, Object selbst ist nicht etwas unserem Denken Gegenüberstehendes, sondern ebenfalls eine Kategorie, ein Erkenntnissinhalt, der sich uns aus dem Denken entwickelt. Vollkommen pflichten wir indess dem Satze bei: „Wir verstehen unter Gegenstand den uns innerhalb des Bewusstseins gegenübergestellten Inhalt unserer Vorstellungen" (S. 3). Hier wird durch eine Subreption ein Gegenstand dem andern, — der Vorstellungsinhalt dem Denkinhalt untergeschoben, und auf diesen angewendet, was nur von jenem gilt. Wenn dabei öfters eingeschärft wird, dass die Frage nach dem Verhältniss des Vorstellungsinhaltes, als unseres Gegenstandes, zu dem Dinge an sich (S. 2—3, 9) vorläufig noch bei Seite zu lassen sei: so thut diess auch wirklich nichts zur Sache, da es gleichgültig bleibt, ob der Gegenstand, der von unserem Denken unabhängig ist, sich in oder ausser unserem Bewusstsein befindet.

Jenen Dualismus vor sich hertragend, giebt nun unser Verfasser drei Arten von Logiken an: Erstens. In der formalen Logik habe das Denken an und für sich nur zur leeren Stelle eines Inhalts oder Gegenstandes eine Beziehung; so dass die logische Gesetzmässigkeit bloss die Form der Erkenntniss betreffe. Diese Ansicht habe den Empirismus zur unmittelbaren Consequenz. — Die andere Ansicht sei die, welche dem Gegenstande als solchen eine Bestimmtheit, einen Inhalt als ein Wirkliches, dessen Wissen eben das Denken an und für sich sei, beilege. Es heisst in dieser Rücksicht: „Da es ein und dasselbe Denken ist, welches seinen Gegenstand *a priori* bestimmt, und welches sich in seiner Beziehung zu seinen Gegenständen bestimmte Formen vorschreibt, so ist leicht einzusehen, dass zwischen diesen Formen der Erkenntniss und jenem reinen Inhalte derselben die innigste Beziehung bestehen müsse" (S. 4, 6, 28). Offenbar ist diese „andere Ansicht" die des Hrn. Bergmann selbst; und wir wollen den Ausdruck „innigste Beziehung" nicht ohne Anerkennung lassen. Aber er genügt uns noch lange nicht, weil Bezogene eben auseinander Liegende sind, — das Denken und sein Inhalt also immer noch Andere gegen einander bleiben. — Wir können uns daher, kraft unserer vom Verfasser ignorirten dialektischen Einsicht, nur zu der dritten Ansicht schlagen, „welche," sagt er, „als speculative Logik bezeichnet zu werden pflegt, und welche eine Zeit lang die Deutsche Philosophie beherrscht hat" (S. 10), —

auch, setzen wir hinzu, wohl noch lange Zeit beherrschen wird, indem wir die Verheissung des Verfassers, dass sie, ihrer eigenthümlichen Natur nach, begriffen unmittelbar einleuchtend sein muss (s. oben, S. 3), für sie acceptiren. Der Verfasser bemerkt über sie (S. 10—11): „Sie erklärt die logische Gesetzmässigkeit des bewussten Denkens für schlechthin einerlei mit der allgemeinen objectiven Gesetzmässigkeit der Dinge." Gewiss!

Doch um sich nun den Weg zu seinem so eben angegebenen Standpunkt zu bahnen, glaubt Herr Bergmann vorher jenen Hegel'schen widerlegen zu müssen, ohne zu ahnden, dass er damit eigentlich den Standpunkt aller wahren Philosophie, wie er besonders mit recht klarem Bewusstsein bei Heraklit, Anaxagoras, Plato, Aristoteles, Scotus Erigena, Bruno, Spinoza, Schelling und so vielen Andern hervortritt, zu widerlegen versucht. Der erste Beweis ist ein apagogischer, indem die speculative Ansicht *ad absurdum* geführt werden soll. Nämlich so: Da in dieser Ansicht die Abstraction der Dinge oder Gegenstände von einem erkennenden Bewusstsein unzulässig sei, so sei nach ihr jeder Gegenstand der bewusste Begriff seiner selbst. — Wolle man dagegen (wie es z. B. von mir geschehen ist) das Wesen der Welt als ein unbewusstes Denken auffassen, so begehe man eben die Abstraction, die man für unzulässig erklärt habe, und trenne Form und Inhalt. Denn das bewusste Denken sei die Form, das bewusstlose der Inhalt (S. 10—11).

Hierauf ist zu entgegnen, dass die trennende Abstraction beider Seiten in Wahrheit für unzulässig ausgesprochen werden kann, ohne dass darum die abstrahirende Trennung unmöglich sei. Vielmehr existirt sie, aber als das Endliche, und wird auch als solches vom endlichen Wissen, mithin auch von dem unseres Verfassers, aufgenommen (s. oben, S. 3). Denn in seiner Ansicht finden wir eben die Trennung und Abstraction, ungeachtet des Satzes von ihrer innigsten Beziehung, zu dem jedoch dem Verfasser jede Berechtigung abgeht. Wenn aber in Wahrheit die Welt aus Einer gemeinsamen Wurzel, aus dem unendlichen Principe selber, welches die Gegensätze in sich schliesst, entsprossen ist, warum soll nicht die Gesetzmässigkeit des natürlichen und des geistigen Universums, ungeachtet der Erscheinung ihrer Trennung, im innersten Wesen ein und dieselbe sein? — Das bewusstlose Wesen der Dinge aber kommt im menschlischen Denken zum Bewusstsein, und kann es nur, insofern die Gesetzmässigkeit Beider dieselbe ist. Der Gegensatz kann auch nicht der von Form und Inhalt sein, indem Ein und derselbe unveränderte Inhalt Ein Mal in Form des Bewusstseins, und das andere Mal in der der Bewusstlosigkeit sich zeigt.

Auf diese indirecte Widerlegung folgt zweitens eine directe, welche also lautet: „Könnte die Logik nicht von allem Inhalt des Denkens abstrahiren, so gäbe es keine Norm, nach der das Verfahren aller

Wissenschaft beurtheilt werden könnte. Denn die Frage, ob ein Gesetz in einem gegebenen Falle erfüllt sei, setzt voraus, dass es unabhängig von demselben in seiner Allgemeinheit betrachtet werden könne" (S. 11). Uns will bedünken, dass, nur wenn der Maassstab den wesentlichen Inhalt des Gemessenen in sich schliesst, mit Sicherheit entschieden werden könne, ob dieses seiner gesetzmässigen Norm entspreche, oder nicht. Dabei leugnen wir gar nicht, dass ein Gesetz auch unabhängig vom besondern Gegenstande in seiner Allgemeinheit betrachtet werden müsse, um seine Anwendung auf den einzelnen Fall zu ermöglichen; doch kann dieselbe nicht von Statten gehen, wenn der Inhalt nicht wirklich in jener Allgemeinheit gegeben ist. Ueberhaupt ist aber der Gegensatz von Form und Inhalt eine sehr unkritische Abstraction, welche eben einer kritischen Grundlegung der Metaphysik am Wenigsten ziemt. Denn wenn die logische Methode, als das bewusste Fortschreiten von Kategorie zu Kategorie, die Form der Erkenntniss genannt werden kann, so sind die Stufen dieser dialektischen Bewegung selbst die Momente des Inhalts. Der Inhalt ist nur die Totalität der Formen in der bewussten, wie in der bewusstlosen Welt. „Kann" aber „die Form nicht für sich bestehen," wie es S. 7 heisst: so scheint uns nicht daraus zu folgen, dass „sie sich nicht durch sich selbst mit einem Inhalt erfüllen" könne, sondern vielmehr, dass sie ihn ursprünglich schon an und in sich haben müsse (s. oben, S. 6).

Zur Unterstützueg seines Arguments fügt der Verfasser dann noch den Satz hinzu: „Es ist schlechthin unverständlich, wie eine allgemeine Einsicht in die Natur der Dinge zugleich eine Theorie sein könne für die Unterscheidung des richtigen Gebrauchs des Denkens vom falschen" (S. 11). Hier frage ich ihn, welches Kriterium der Richtigkeit er denn bei seiner aprioristischen Aufstellung der logischen Gesetzmässigkeit des Denkens hat, wenn ihm aller Inhalt der Wahrheit draussen in einer unabhängigen Natur der Dinge *a posteriori* gegeben ist. Einzig und allein wenn wir, kraft der dialektischen oder meinetwegen genetischen Methode, die Kategorien Sein, Werden, Grund, Substanz u. s. w. als den wahrhaften Inhalt des absoluten Princips entdecken, und nun die Recognition dieser Begriffe in der angeschauten Natur der Dinge vornehmen, wird es verständlich, wie wir das falsche Denken von dem richtigen unterscheiden können; — nämlich wenn sich Denken und Sein, wie zwei mathematische Dreiecke, decken, haben wir die Wahrheit gefunden. Unser logisches Denken hat also an der objectiven Natur der Dinge ebenso gut einen Prüfstein, wie es selber die Norm für die richtige Auffassung des Erfahrenen ist. Wenn die Stoiker die allgemeine Vernunft (*κοινὸς λόγος*) in der Natur aufsuchten, um ihr gemäss sittlich handeln zu können: so gehen wir hier auf diese Coincidenz der bewussten und der unbewussten Welt zum Behufe der Erkenntniss aus, ohne dass die Wechselwirkung ihres Normirens uns in den *circulus vitiosus* hineintriebe.

Zuletzt soll auch ein Beispiel diese zweite Widerlegung erläuternd vollenden: Der Satz der Identität (A=A) soll nur eine Vorschrift für meine Gedankenbewegung, kein Inhaltsprädicat des Gegenstandes sein, obgleich nicht geleugnet werden soll, dass es auch eine reale Selbstbeziehung das A auf sich selbst gebe, die aber mit der logischen Regel um so weniger gemeint sei, als sonst die objective Thätigkeit und die bewusste Beziehung des Denkens identisch sein müssten (S. 11—12). Hier antworten wir: Und wären diese beiden Thätigkeiten nicht identisch, wie wäre dann die eine die Norm der andern, das Gemessene seinem Maasse gemäss? Aber Dr. Bergmann hat ganz Recht. Die objective Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst ist eine ganz andere, als die formale Identitat der gemeinen Logik. Diese besagt: „Die Rose ist eine Rose;" was so viel, als Nichts heisst, weil es eine leere Form bleibt. Die reale Identität besagt dagegen, dass die Rose roth, wohlriechend, eine Pflanze u. s. w. sei; d. h. es werden lauter Unterschiede identisch gesetzt, nach der bekannten logischen Regel, welche *principium convenientiae* genannt wird. Darum behauptet Schelling auch, die Identität sei eine Identität Nicht-Identischer, und die speculative Logik beweist diess dialektisch: besitzt damit aber auch in Gedankenform den wesentlichen, allgemeinen Inhalt, den die Natur der Dinge im besondern Fall als sinnliche Gestalt wiederspiegelt.

Ein dritter Beweis ist ein *argumentum ad hominem,* wo Hegel, aber gleichsam *inter minora sidera,* und im letzten Winkel der historischen Erörterung doch noch genannt wird. Er soll nämlich durch die Unterscheidung einer subjectiven und einer objectiven Logik dem Verdachte anheim gefallen sein, seinen eigenen Standpunkt verlassen zu haben. Worüber der Verfasser sagt: „Man könnte nun diese Eintheilung so auffassen, als handele der eine Theil von der allgemeinen, objectiven Gesetzmässigkeit der Welt, der andere vom bewussten Denken, — als entspräche also diese Eintheilung unserer Unterscheidung von Metaphysik und Logik" (S. 12). In der That hat Rosenkranz die Sache ungefähr so gewendet, und damit die Hegel'sche Logik wesentlich verschlimmbessert. — Ganz abgesehen nun davon, dass Hegel die Eintheilung der Logik in eine objective und eine subjective nur anfänglich gemacht und später fallen gelassen hat: so ist ja gerade die Logik des Begriffs, welche subjective Logik genannt wurde, die, wo aus der Subjectivität des Begriffs das Object schöpferisch herausspringt; so dass sie also ebensogut auch als objective Logik bezeichnet werden könnte. Diess erkannte Hr. Bergmann denn auch an, und befreite Hegel, und mich, der ich in dieser Hinsicht gegen Rosenkranz auftrat, von solcher Inconsequenz: „Man darf aber diese Inconsequenz, um schliesslich doch noch Form und Inhalt der Erkenntniss zu trennen, der Hegel'schen Logik nicht vorwerfen.

Begriff, Urtheil, Schluss sind nach Hegel ebenso objective Kategorien, wie Sein, Werden, Wesen u. s. w. Und als Michelet, da in der Hegel'schen Schule selbst ein Zweifel darüber entstand, ob das Planetensystem figürlich oder eigentlich ein Schluss zu nennen sei, — als Michelet sich für das Letztere entschied, so verfuhr er meines Erachtens völlig consequent." Wir sprechen dazu Amen! und setzen hinzu: Ist es etwa auch kein Urtheil, wenn der Stein (das Subject) durch die Copula (die Fallbewegung) auf das Centrum der Erde (das Prädicat) bezogen wird? Dieses Urtheil ist ein wahrhafterer Inhalt, als der, dass der fallende Körper Granit oder Kalkstein ist.

Da hiernach der Beweis gegen die speculative Logik uns nicht erbracht zu sein scheint, so „bestreiten" wir allerdings das Friesische „Resultat der" gegnerischen „Untersuchung, dass nämlich das Denken durch seine logische Gesetzmässigkeit allein zu keiner Erkenntniss gelangen könne" (S. 12). Es gelangt vielmehr zum ganzen System der metaphysischen Wahrheiten, rein kraft der dialektischen Methode, also z. B. zu den Behauptungen: das Absolute sei das Sein, das Werden, das Unendliche, das Wesen, die Nothwendigkeit, die Substanz, die Identität des Subjectiven und des Objectiven, die Idee u. s. w. Daraus folgt aber nicht die Forderung, die der Verfasser uns machen lässt: „Denke logisch, und weiter nichts." Denn zur concreten Erkenntniss des natürlichen und des geistigen Universums in seinen besondern Erscheinungen, also des gestirnten Himmels z. B., bedürfen wir auch der sinnlichen und der psychologischen, der äussern und der innern Erfahrung. Sind die Kategorien und die dialektische Methode nicht auch ein Erfahrenes? Aber die Verkündigung wollen wir als eine zutreffende annehmen: „So wirst Du von selbst das Wesen der Welt zum Inhalte Deines Denkens bekommen." Der Verfasser hätte Gedankeninhalt und Vorstellungsinhalt unterscheiden müssen (s. oben, S. 6); dann hätte er eingesehen, dass alle Philosophie lediglich darauf ausgeht, im Vorstellungsinhalt, der allerdings draussen ist und den wir doch auch wiederum nur in uns wissen, den Gedankeninhalt wiederzuerkennen, der, indem er unser wahres Innere ausmacht, doch zugleich das objective Wesen der Aussenwelt bildet.

So treten wir denn dem Schlusssatz dieser Grundlegung der Grundlegung schnurstraks entgegen, und behaupten vielmehr: Es „ist die unentbehrliche Voraussetzung zur Verständigung und zur gemeinsamen Arbeit in der Philosophie," — anzuerkennen, dass das Denken durch Dialektik zum wahrhaften Inhalt der Erkenntniss gelange, und damit erst den gegebenen Inhalt der Vorstellung bis zum wahren Wissen erweitere und ergänze (S. 12, 7). Wenn einst Schelling 1840, auch an sich selber freveInd, von einer erniedrigten Stellung der Philosophie, in welche sie gesunken sei, und aus der er sie durch guten Rath ziehen wolle, sprach, so ertheilt auch unser Verfasser, um sie

daraus „wieder zu dem ihr gebürenden Ansehen" emporzuheben, den Rath: „sich vor allen Dingen von dem Verdachte zu reinigen, als wolle sie die sonst absolut geltenden Vorschriften der Logik umgehen." Es steht nun aber vor Allen dem Verfasser äusserst schlecht, uns diesen Vorwurf zu machen, da er der bisherigen Wissenschaft ein vollkommenes Gelingen des Versuchs, die logischen Vorschriften darzustellen, abgesprochen hat (s. oben, S. 2), uns also die formelle Berechtigung wird einräumen müssen, diese bisherigen Vorschriften nicht überall für absolut geltende hinzunehmen (s. oben, S. 3), sondern ein klareres Bewusstsein, als früher gäng und gäbe war, über die wahren Vorschriften der logischen Gesetzmässigkeit zu gewinnen. Der Satz, dass wir diess „Ziel vermittelst einer höhern ungebundenen Erkenntnisskraft erreichen" (S. 13) wollen, nämlich jener verpönten Vernunft-Dialektik, — dieser Satz enthält zwei Epitheta, von denen das eine wahr, das andere falsch ist. „Höher" ist diese Erkenntnisskraft allerdings, als die formale Logik, und die zwischen ihr und der speculativen stehende Mitteltheorie, welcher der Verfasser huldigt (s. oben, S. 6). „Ungebunden" ist sie aber keineswegs, sondern, wie die Franzosen sagen, von den unwandelbaren Fesseln der Dialektik, — wie Hr. Trendelenburg und der Verfasser selber (S. 20) aus Hegel anführen, vom diamantnen Netze der Kategorien getragen.

Wenn Hr. Bergmann dann aber dennoch, ungeachtet der Verschiedenheit der Wege, zum selben Ziele mit uns, zur „höchsten Wahrheit" zu gelangen hofft (S. 13) mit seinem schlichten Verstande, desto besser! Nur muss uns sein Weg so lange im höchsten Grade verdächtig und unsicher erscheinen, als er ihn selbst nur einen „hypothetischen" (S. 10, 13) zu nennen wagt, während wir den unsrigen durch so viel wissenschaftliche Darstellungen der dialektischen Logik unwiderleglich bewiesen haben.

II.

In der auf obige Grundlegung folgenden Entwickelung wird nun zweitens „die Hypothese, dass das Denken an sich eine Beziehung auch zum Erkenntnissinhalt habe", dahin erläutert, dass der Inhalt der Erkenntniss zwei Quellen, die Sinnlichkeit und den Verstand, habe, und die materielle Seite der Wahrheit sich in eine empirische und eine apriorische oder transscendentale unterscheiden müsse, unser Erkennen also nicht mit der Wahrnehmung zu Ende sei (S. 13). Kurz, der Kantische Dualismus der Kategorien und der Anschauungen, den der Verfasser vermieden haben wollte, kommt, wie wir schon vorhin (s. oben, S. 5) bemerkten, wieder recht auffällig zum Vorschein, da die mehrmals ausgesprochene Verwahrung, dass es sich noch nicht um den Gegensatz des Denkens und der Dinge handele, hierbei, wie wir sahen, unerheblich ist (s. oben, S. 6). Wir aber, die wir nur Eine Gesetzmässigkeit in der Natur der Dinge, sowohl subjectiv als

objectiv, kennen, — wir haben die Kantischen Kategorien ebenso in der äussern Erfahrung aufzufinden, als die Anschauungen auf unser Subject zurückzuführen. Der ganze Gegensatz, um den sich unser Verfasser so abquält, existirt für uns gar nicht, ist ein längst überwundener Standpunkt. Ungeachtet ihrer Unabhängigkeit sind nämlich die Gegensätze doch identisch, wie auch Spinoza und Leibnitz anerkannten. Ueberdiess ist die Hypothese des Hr. Bergmann vollkommen inconsequent, und stösst alles das vor den Kopf, was er sich zuerst so sehr abgemüht hatte zu erweisen, indem er nun doch dem Denken einen Erkenntnissinhalt *a priori* zuschreibt, und zu dem Eingeständniss getrieben wird: dass „es eine dem Denken selbst eigene Quelle für den Inhalt der Erkenntniss" (S. 31) gebe. Was er früher (S. 7) einmal so ausdrückte: „Das Denken ist an und für sich Wissen, und hat also mit der Form der Erkenntniss zugleich einen Inhalt."

Wenn der Verfasser hiernach zwar der formalen Logik den Inhalt des Denkens abspricht, so kann er diess doch seiner mittlern und unserer speculativen nicht mehr anthun. Und so lesen wir sogar auf der folgenden Seite (S. 14): „Der Gegensatz von Denken und Sein findet also im Begriffe des Transscendentalen eine gewisse Ausgleichung." Warum nicht die volle und gänzliche? Dann wäre Hr. Bergmann zu uns herübergetreten, statt mit der Aufwärmung der Transscendental-Philosophie auf dem halben Wege Kants stehen zu bleiben.

Der Verfasser verfolgt nunmehr seine Hypothese weiter, um, wie er sich ausdrückt, durch völliges Klarmachen derselben, die schliessliche Entscheidung wesentlich zu erleichtern. Indem nämlich im Begriffe des Denkens auch die objective, alle concreten Gegenstände beherrschende Bestimmtheit des allgemeinen Begriffs des Gegenstandes enthalten sei: so sei ein solches Denken reines, unmittelbares Wissen, das als das schlechthin allgemeine in einer Anschauung enthalten sein müsse. Indem so Denken und Anschauung nicht starre Gegensätze bleiben, kommt der Verfasser auf ein Denken, das sich unmittelbar durch sich selbst auf Sinnlichkeit beziehe (S. 14—15); was vorher Kant als eine grosse Sünde angerechnet worden war (s. oben, S. 5). Nur soll der — doch gewiss sehr winzige — Unterschied zwischen beiden Ansichten bestehen bleiben, dass Kant der transscendentalen Logik eine transscendentale Aesthetik vorausschicke, während der Verfasser vielmehr diese aus jener ableiten wolle (S. 9). Also, man höre, die Sinnlichkeit aus dem Denken! Und diess Ableitungsvermögen nennt Hr. Bergmann — eben *promiscue* — „anschauendes Denken oder denkende Anschauung:" d. h. „intellectuelle Anschauung" — nach Schelling, setzen wir hinzu, der aber in der früher gegebenen kurzen historischen Uebersicht übergangen worden war. Den Inhalt der intellectuellen Anschauung, den sie dem vermittelten Denken biete, aus der sinnlichen Anschauung, mit welcher sie verknüpft sei,

abzusondern, sodann zu analysiren und durch logisches Denken zu beleuchten, bezeichnet unser Verfasser dann als die Aufgabe und die ganze Arbeit der Metaphysik (S. 15—16, 25).

Hier giebt nun der Verfasser zu, dass seine intellectuelle Anschauung, die er selber wohl auf Kant (S. 15) und Fichte (S. 16), nur nicht auf Schelling zurück zu führen weiss, nichts Anderes sei, als Kants synthetische Einheit der Apperception. Doch da er nicht, wie Kant, Sinnlichkeit und Verstand durch eine Kluft getrennt habe, so brauche er zu deren Ueberbrückung auch nicht die schematisirende Einbildungskraft; sondern „das Empirische als solches ist" ihm schlechthin „das Transscendentale"; und so bittet er um Verzeihung, wenn er Raum, Zeit und die Kategorien, als die allem Empirischen gemeinsame Form der Erscheinung, oder als die allen Gegenständen immanente Form der Gegenständlichkeit, mit einem barbarischen Ausdrucke „Empiricität," die selber nichts Empirisehes mehr sei, bezeichnet (S. 16—18). Sehr richtig macht der Verfasser dabei die Bemerkung, dass solche Allgemeinheiten, z. B. die Kategorien, nicht bloss, wie im Empirismus, Abstractionen in unsern Gedanken seien (S. 14), ebensowenig aber nach Plato für sich existirten, sondern nach Aristoteles nur Wirklichkeit haben als die dem Concreten immanente Form, — also mit Hegel concrete Allgemeinheiten genannt werden können. Von Kant will Hr. Bergmann sich aber immer noch dadurch unterscheiden, dass dieser nicht erkannte, wie die Kategorien nothwendig einem Empirischen immanent seien, und daher in ihrem Begriffe der des Empirischen mitgesetzt sei. Wobei es nur als höchst auffällig erseheinen kann, zu lesen, dass die Immanenz des Transscendentalen im Empirischen durch ein blosses Vielleicht mit der Immanenz der Naturgesetze in den ihnen unterworfenen Dingen verglichen wird (S. 18—19).

Von hier aus richtet der Verfasser noch eine Frage an die Hegel'sche Logik, indem er dabei den Leser förmlich um die Erlaubniss bittet, „noch ein Wort über sie" zu verlieren: „Ist es den logischen Kategorien ebenso nothwendig, einem Concreten, Wirklichen immanent zu sein, wie es diesem nothwendig ist, von den Kategorien beherrscht zu werden, wie können die logischen Kategorien entwickelt werden, ohne dass die ihnen nothwendige Beziehung zur Wirklichkeit zur Sprache kommt," — da Hegel doch zu dieser erst beim Uebergange in die Naturphilosophie gelange (S. 20—21). Zunächst wäre dieselbe Frage an des Verfassers Transscendentales, als Object seiner Metaphysik, zu richten; denn, wie er sich ausdrückt, „insofern die Hegel'sche Logik ein reines Gedankenreich darstellt, dem alles Empirische unterworfen ist, ist der Gegenstand dieser Logik Dasselbe, was wir als das Transscendentale bezeichnet haben." So nahe rückt auf ein Mal Hr. Bergmann an Hegel heran! Um indessen die Ant-

wort nicht schuldig zu bleiben, eröffnen wir dem Verfasser, dass die Wirklichkeit von Anfang an ebenso mit den Hegel'schen Kategorien gesetzt ist, wie mit seinem Transscendentalen die „Empiricität." Alle Kategorien sind ein Seiendes in den Dingen, schon „als reines Gedankengebäude," von dem „jeder Stein," um mit Hrn. Bergmann zu reden, „in die Wirklichkeit hineinragt." Desshalb kommt auch die Kategorie der Wirklichkeit mitten in der Logik vor; und der Grundirrthum des Verfassers ist immer der, dass der Gedanke, der in den Dingen wohnt, weniger Wirklichkeit habe, als diese selber, da sie doch erst durch ihn Wirklichkeit erlangen, wie bei Kant die Erscheinungen Objectivität durch die Kategorien.

Auf seine Hypothese zurückkommend, beansprucht der Verfasser noch nicht, die Aufgabe der Metaphysik, die „das Verhältniss der Begriffe des Transscendentalen und des Empirischen positiv erkennbar machen" soll, gelöst zu haben (S. 22). Nur die früher bei Seite gelassene Frage (s. oben, S. 6, 11), ob dem Erkenntnissinhalt eine vom Bewusstsein unabhängige Existenz, die er ein Ding nennt, zukomme, will er noch beantworten: und behauptet sonderbarer Weise, dass sie von der jetzigen Philosophie gerade an die Spitze gestellt worden sei (S. 23). Als ob dieselbe nicht schon längst beantwortet wäre! Als ob Berkeley's oder Fichte's subjectiver Idealismus noch in Frage stände! Und haben nicht selbst diese Philosophen einen vom Bewusstsein unabhängigen Inhalt angenommen, — Berkeley in Gott, als dem Urheber unserer Vorstellungen, Fichte im unendlichen Anstoss? Wie Dem aber auch sei, um jetzt dem Verhältnisse von Gegenstand (in uns) und Ding (ausser uns) näher zu treten, sagt der Verfasser: die gemeine Ansicht identificire Beides. Schon die Physik, mehr aber noch die Philosophie modificiren diese Ansicht. Während die gemeine Ansicht die Gegenstände zu Dingen mache, scheine im Gegentheil die Hypothese des Verfassers die Dinge zu Gegenständen zu machen; womit sie in sich selbst zerfiele (S. 23—24). Nachdem sodann der Verfasser die „alte Schwierigkeit" der Lösung dieser Frage des Breitern mit unbewusster Dialektik auseinander gesetzt hat, schliesst er: „Die einzige Möglichkeit, aus dieser Schwierigkeit herauszukommen, wäre nun dadurch gegeben, dass wir die Beziehung zwischen Subject und Object als eine reale Wechselwirkung ansehen dürften." Doch bemerkt der Verfasser dabei: „Diese Frage kann nicht durch eine vorläufige Betrachtung, wie die gegenwärtige, sondern nur durch die Metaphysik selbst gelöst werden" (S. 27). Also wieder liegt uns kein Resultat der Untersuchung vor, sondern in der realen Wechselwirkung von Subject und Object nur eine neue Hypothese zu der vom Verhältniss des Transscendentalen und des Empirischen. Wir fürchten, dass der Verfasser mit dem aus Kantischen Zeiten herstammenden, nach gerade sehr altmodisch gewordenen Begriff des Transscendentalen

kein grosses Glück bei den heutigen Philosophen machen werde: und bedauern, dass er an dem Hegel'schen Uebergange der Subjectivität in die Objectivität nicht die genügende Beantwortung der zweiten von ihm aufgeworfenen Frage zu finden im Stande war.

III.

Nachdem der Verfasser in einem dritten Abschnitt seines Aufsatzes damit begonnen hat, eine Uebersicht des bisher Vorgetragenen zu geben, will er nunmehr noch den Beweis seiner anfänglich hingestellten Hypothese liefern, und damit eigentlich auch indirect die Lösung der zuletzt erörterten Schwierigkeit vorbereiten (S. 28—29). Das wäre denn doch also die Hauptsache, so wenig Raum er sich dazu auch gegönnt hat. Der Beweis lautet aber etwa so: Nach der zweiten Ansicht von der Logik, der transscendentalen nämlich, welche dem Gegenstande als solchen noch eine reine Bestimmtheit oder positive Bedeutung zuschreibe, müsse derselbe als ein Etwas, als ein Ding gefasst werden. Um aber den Begriff des Gegenstandes rein zu haben, müsse man das Ding alles Stofflichen entkleiden; und so bleibe, als Transscendentales, nur die absolute Form der Dinge, die Dingheit übrig. Das könne aber nicht mehr die leere Stelle eines Gegenstandes oder Dinges sein, wie in der formalen Logik. Denn sonst wäre das Ding nicht mehr das Ding, sondern ein sinnloser Schall. Mit dem Begriffe des Gegenstandes sei immer auch der Begriff des Dinges gesetzt. Und so entscheide sich die Alternative gegen die formale Logik, und zu Gunsten der andern Ansicht (S. 30—31). Wir besorgen hier sehr, dass solche Herbart'sche Dingheit, als absolute Form der Dinge, ein sinnloser Schall sei, welcher der leeren Stelle eines Dinges gleiche, wie Ein Ei dem andern, und dass somit die Alternative nicht zwischen der formalen und der transscendentalen Logik, sondern zwischen diesen beiden auf der Einen Seite und der speculativen auf der andern schwebe.

Der Verfasser aber will zwischen seiner Ansicht und der formalen Logik einen grossen Unterschied erblicken. Er fasse nämlich, vermittelst der Thatsache der intellectuellen Anschauung, die Dingheit als eine Kategorie des reinen Denkens kraft eines Erkenntnissactes auf, während in der formalen Logik diese Function nur eine an dem Stoffe der sinnlichen Eindrücke sei (S. 31). Wenn der Verfasser dem Dinge in der formalen Logik eine positive Bestimmtheit abspricht, und dem Dinge in seiner Ansicht beilegt: so können wir in beiden Auffassungen nur denselben Inhalt, nämlich das Inhaltslose, anerkennen: einmal in der Form der Apriorität, das andere Mal in der der Aposteriorität. Und der Nerv des Beweises für seine Ansicht, der darauf hinausläuft, dass das Ding eben ein Ding sein müsse, fällt gerade mit der Betrachtung fort, dass die blosse Dingheit kein Ding, sondern nur dessen leere Stelle ist, wie denn Hrn. Bergmann auch ein ander Mal das Geständniss entfährt: „Der Begriff des Gegenstandes als solchen enthält nichts Gegenständliches mehr" (S. 28).

Zum Schluss will der Verfasser den Unterschied beider Ansichten (denn von der speculativen Logik, da diese ja bekanntlich längst nicht mehr in Deutschland herrsche, sieht er nach jenem letzten Worte über sie — s. oben, S. 6, 13 — nunmehr völlig ab) an dem Satze der Identität anschaulich machen. Die Sichselbstgleichheit des A, meint nämlich der Verfasser, sei doch, als Inhalt, eine positive Bestimmtheit, die man vom Gegenstande, als Seiendem, aussage. Während die formale Logik versichere, diese Identität sei ein bloss logisches Prädicat, worin nur die leere Stelle eines Gegenstandes auf sich bezogen werde: so sei, in Hrn. Bergmanns Theorie, die Identität eine actuelle Beziehung des Dinges auf sich selbst, eben der Inhalt der intellectuellen Anschauung, — ein unmittelbares synthetisches Urtheil, als die Voraussetzung des vermittelten Denkens, für welches das Denkgesetz A=A nur ein analytisches Urtheil sei (S. 32—33). Mit andern Worten, der Verfasser kehrt hiermit an dem Satze der Identität die andere Bedeutung heraus, die er vorhin (s. oben, S. 9) in den Hintergrund gestellt hatte. Es entgeht ihm aber, dass er sich damit nun wirklich selber dem von ihm der speculativen Logik gemachten Vorwurf aussetzt, die reale Thätigkeit des A für identisch mit dem bewussten Denkact zu halten, und so blindlings in's feindliche Lager hinüber zu laufen.

Alles Gesagte nennt der Verfasser eine Vor-Ueberlegung der Metaphysik, der er noch durch folgende Bombe Luft machen will: „Die Einsicht, dass das Denken durch seine blosse logische Gesetzmässigkeit zu keiner Erkenntniss gelangen kann, in derselben vielmehr ein blosses Werkzeug besitzt, wodurch ein gegebener Stoff verarbeitet werden kann, — diese Einsicht ist in unserer Zeit, nachdem an die Stelle eines kurzen Rausches wieder die nüchterne Besonnenheit getreten ist, zur vollen Geltung gelangt." Wir zweifeln, ob dieser Satz mehr einer Vor-Ueberlegung, als einer Vorüber-Legung der Metaphysik, wie wir auch zuerst unwillkürlich accentuirten, ähnlich sehe. Wir wären nun sehr gern bereit, von Hrn. Bergmann die Meinung zu hegen, dass seine nüchterne Besonnenheit ihn in die Zeiten vor dem „Rausche," welches *epitheton ornans* auch Hr. Trendelenburg dieser von Schelling sogenannten „Episode der Deutschen Philosophie" beilegt, nämlich in die Kantisch-Herbart'schen Zeiten zurückversetzt habe, — dass Hr. Bergmann selber also sich ganz von dem vorübergehenden Rausche der Schelling-Hegel'schen Philosophie frei gehalten habe, ohne von einem im Denken unmittelbar erzeugten Erkenntnissinhalt zu schwärmen, ohne die reine Sinnlichkeit aus dem Denken durch intellectuelle Anschauung ableiten zu wollen. Doch müssen wir leider offen gestehen, dass selbst der Verfasser, wiewohl er keinen allzu tiefen Trunk aus dem Becher der Schelling-Hegel'schen Lehre gethan, uns nicht ganz vom Rausche verschont geblieben zu sein scheint, sondern der Katzenjammer des andern Morgens vielmehr in folgender Expectoration

ausgebrochen ist: „Die vorstehende Untersuchung hat im Denken selbst eine Quelle auch für den Erkenntnissinhalt nachgewiesen, und dem Denken die Fähigkeit beigemessen, rein durch sich selbst zu einem Wissen zu gelangen" (S. 33—34). Mehr hat die speculative Logik nie beansprucht, nie den Stoff der sinnlichen Gewissheit als Erkenntnissquelle ausgeschlossen, sondern stets auf die absolute Identität beider Seiten gedrungen, — ohne dabei, wie der Verfasser, die reine Sinnlichkeit aus dem Denken erst lange abzuleiten.

Wir schliessen mit folgendem Mahnruf: Das Erste, was erforderlich ist, um seine Vorgänger mit Erfolg zu Grabe zu tragen, ist, sie historisch richtig zu würdigen. Das Zweite: Die lebendigen Kämpfer nicht für Mumien anzusehen, und mit aus dem Sarge geholten Skeletten den sprudelnden Lebensquell der speculativen Erkenntniss verstopfen zu wollen. Das Dritte: Diesen Quell nicht wieder aus den Schleusen hervorspringen zu lassen, die man so eben verschlossen zu haben glaubte. Wenn ein Philosoph, wie Hr. Bergmann sich rühmt zu sein, „obwohl ein Kind seiner Zeit, doch, sich über die Geschichte stellend, frei seinen Standpunkt erwählt" (S. 34): so muss er auch gewärtig sein, dass die Geschichte ebenso über den kühnen Spätling zur Tagesordnung schreiten werde, wie sie es bereits seit mehr, als einem halben Jahrhundert, über seinen grossen Vorgänger gethan hat. Wenig Anerkennung verdient daher diess, dass, um von der neuen Apriorität des Wissensinhalts, wie sie in dem diamantnen Netz der speculativen Logik Hegels enthalten ist, Abstand zu nehmen, der Verfasser sich nicht anders zu retten wusste, als kurzweg in die alte Kantische Apriorität des Erkenntnissinhalts, aus der gerade die Hegel'sche geflossen ist, zu flüchten, — da es ja doch einmal in unsern Zeiten anstössig ist, ein Hegelianer zu sein.

Doch wir thun Hr. Bergmann wirklich Unrecht! Kantianer ist er ja nicht geblieben. Auch bei Fichte ist er ja schon angekommen. Und hätte er nur die intellectuelle Anschauung Schellings, der im ganzen Aufsatz mit keiner Silbe erwähnt wird, benutzt, an dessen Leitung wäre er auch nicht weit davon gewesen, Hegel die Hand zu bieten. Ob indessen seine intellectuelle Anschauung einer transscendentalen Apriorität, auch nur auf der jetzigen Stufe seiner Erkenntniss, weniger Anstoss bei den reinen Glaubens-Empirikern erregen werde, als der Hegelianismus, erscheint uns mehr, als zweifelhaft. Doch wollen wir wegen „seines überwundenen Standpunkts," da er ihn ja selber eingesteht, nicht länger mit ihm hadern, — ihm auch weiter keinen Vorwurf über den mikroskopisch vergrösserten Apparat seiner transscendentalen Hypothese machen; sondern, da er zugiebt, dass sein Grundgedanke nicht neu ist, in den Wunsch einstimmen, mit dem er selber endet: „Dass man weder das Alte um des Neuen, noch das Neue um des Alten willen verwerfen möge."

Hiernach, m. H., ist mein Endurtheil in zwei Worte zusammengefasst, dieses: Dass, weil Hr. Bergmann sich zwischen zwei Stühle, die formale und die speculative Logik, setzen wollte, er mit seinem transscendentalen Sitze mitten durchfiel.

H. G. Hotho: Die Geschichte der Christlichen Malerei in ihrem Entwickelungsgange. Erster Band. 1867.

(Bericht Michelet's, vorgetragen in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 26. October 1867.)

Der Grundgedanke des Verfassers, der sich als der leitende Faden durch das ganze Werk, dessen erste Lieferung uns vorliegt, hindurchzieht, und der uns berechtigt, vom Standpunkte der Philosophie aus dasselbe zu betrachten, ist der: die Christliche Malerei nur in ihrem Zusammenhange mit der ganzen Entwickelung der Geschichte, und wie aufgetragen auf dem Hintergrund des Geistes der Christlichen Völker darzustellen; wie denn auch die Malerei, um mit des Verfassers Worten zu reden, „das Volk in seiner ganzen Wirksamkeit" darzustellen geeignet ist (S. 9). Der Verfasser beginnt daher auch damit, den Geist des Christenthums zu schildern. Und indem das Hauptdogma dieser Religion der menschgewordene Gott, das dem Allgemeinen gleiche Einzelne ist: so liege darin ein erhöhter Werth der Einzelnheit, die Entfaltung ihres innern Selbsts und der geistige Ausdruck dieses innern Charakters (S. 4). Da die Malerei diess Gemüth, diesen Seelenblick besser wiederzugeben vermöge, als die Sculptur, so sei die plastische Kunst im Christenthume wesentlich Malerei (S. 5). In der That kann die Sculptur nur den geistigen Charakter in seiner starren Allgemeinheit ausdrücken; und wenn sie auch bis zur Situation fortzugehen vermag, so wird sie doch nie die Individualisirung des Charakters sowohl als der Situation in dem Grade erreichen, wie diess der Malerei zu Gebote steht.

Nach Aufstellung dieses Hauptgesichtspunkts geht der Verfasser zur Eintheilung der Geschichte der Christlichen Malerei über (S. 10 flgg.). Die erste Periode, worauf sich die gegenwärtige Lieferung beschränkt, umfasst einen Zeitraum von tausend Jahren (300—1300). Die älteste Kunst, aus dem Verderben des Römischen Reiches hervorgegangen, schildert Hergänge, die nur auf Satzungen beruhen: Gestalten, die bereits durch ihren dogmatischen Werth, auch ohne eigenen Herzschlag, befriedigen. Anfangs begnügt sich die Malerei schon mit nur Christlicher Deutung heidnischer Formen. Später gestaltet sie die alten Formen zwar um, überlässt aber den neu gewonnenen Typus früh der Erstarrung und Trockenheit. Endlich kommt es im Westen zwar zur Verbindung des Alten und des Neuen, doch bleibt der spätrömische Typus immer derselbe. In der zweiten Pe-

riode (1300—1500), in der das Mittelalter sich vom Alterthum abscheidet, wird der eigene Glaube der neue Inhalt, der anderer Formen bedarf: der ersten Periode entgegengesetzt, wirkt die zweite aus einer Erfindung, die ihre steigende Kraft nur aus der Richtung der Zeit schöpft; zugleich tritt schon der Charakter der verschiedenen Europäischen Völker hervor, und entnimmt von der Wirklichkeit deutliche Gestalt und Ausdruck. Befreiung und Freiheit bildet das Hauptgebot der dritten Periode, indem sie das kirchliche Gebiet auch verlassen kann und Kunstbefriedigung ihr Beruf ist; jedes Gebiet der Natur und des menschlichen Daseins lässt sie in freier Lebendigkeit sich entfalten. Zunächst verschmelzen hier die Italiener von Montegna bis Correggio und Titian die Stile des Alterthums und der Gegenwart. Zweitens wird bei den Deutschen der religiöse Kreis selbst nur Darstellung des innern Seelenlebens der Menschen, wie bei den Van Eiks, Albrecht Dürer u. s. w. Bei den Holländern endlich tritt die Kunstfreiheit am Bestimmtesten hervor, indem nur um des Malens willen und nur der Kreis des Endlichen gemalt wird.

Nach dieser Einleitung (S. 1—24) wird uns nun die erste Periode in ihrer ganzen empirischen Breite vorgeführt, wo es uns nur ziemt, recht schlagende Beispiele herauszuheben, in denen sich der im Allgemeinen geschilderte Charakter der Periode in geschichtsphilosophischer Beziehung am Deutlichsten ausprägt, während wir, den vollen Reichthum des Gebotenen abzuschätzen, den speciellern Organen der Kunst überlassen müssen.

Der Eintheilungsgrund der drei Perioden, Anschliessen an's Alterthum, Gegensatz gegen dasselbe und schöne Durchdringung Beider, ist auch der Eintheilungsgrund jeder einzelnen Periode. Die drei Unterabtheilungen der ersten, uns hier gebotenen Periode charakterisirt der Verfasser aber näher so, dass zunächst (300—600) die alte Kunst im vollsten Maasse Anknüpfungspunkt ist, sodann (600—1150) die Barbarei der neuen Christlichen Völker dem Alterthum dergestalt entgegentritt, dass diese Zwischenzeit eines halben Jahrtausends mehr nur eine baldige Erlahmung und längere Verwilderung aufweist, bis erst drittens (1150—1300) die regelnde Hülfe der Tradition durch Ausgleich bessere Erfolge in Aussicht stellt, und den Gipfel altchristlicher Kunst erreicht. Hieraus erhellt, dass nur die erste und die dritte Epoche dieser Periode Blüte-Epochen sind (S. 23—24).

1. So beginnt im ersten Abschnitt die altchristliche Kunst damit, die Sarkophage in den Katakomben kunstvoll zu schmücken (S. 33), Christliche Symbole, wie Lamm, Taube, Weinstock u. s. w., auf Lampen, Pocalen u. s. w. anzubringen (S. 34, 40). Der Seelenhirt Christus erscheint, wie ein Römischer Hirt (S. 36), mit Syrinx, Wanderstab u. s. w. (S. 39). Nachdem das Christenthum durch Constantin Staatsreligion geworden, braucht die Kunst nicht mehr den Glau-

bensinhalt durch Symbole zu verdecken, sondern bringt ihn zu klarer Darstellung; Miniaturen zur Bibel machen ihn anschaulich (S. 42—43). Christus erscheint jetzt in eigener Gestalt als Gottmensch, aber noch nicht handelnd, sondern als einzelne Gestalt veränderungslos in stummer Grösse: Symbole für Christus, als das schuldlose Opferlamm, und für die Apostel fehlen auch hier nicht; und in der Steinmalerei der Mosaiken erstarrt noch der Ausdruck ohne Seelenschilderung (S. 46—48). Doch wird die antikere Form allmälig abgestreift (S. 52).

2. Auf diese Blütezeit der ersten Byzantinischen Kunst, die in den auf Goldgrund prangenden Ausschmückungen der Kirchen von Ravenna und der Sophienkirche in Constantinopel ihren höchsten Gipfel erreicht (S. 55, 59), folgt der Verfall, die Verwilderung und die Wiedererhebung im zweiten Abschnitt (600—1150). Seine erste Stufe (600—850) zeigt nur das schrittweise Sinken unter den alten Völkern, die aber den neuern Völkern den Kunstsinn überliefern. Während Byzanz auf der zweiten Stufe (850—1050) immer tiefer verdumpft, und nur noch durch technische Fertigkeit aushilft, erstarken die westlichen Völker zu mittelaltrigem neuen Leben; nur verliert durch innere Rohheit und Verwilderung das bessere Vorbild seine Macht. Indessen wird auch der Kunstblick auf einer dritten Stufe insofern klarer, als er den Vorzug der ältern Kunst von Neuem erkennen lernt, und Züge der eigenen Gegenwart mit dem bessern Stil zu vereinigen strebt (S. 62—63).

a. Verfall der altchristlichen Malerei (600—850). In Byzanz, wo die Verehrung Gottes des Vaters überwiegt, tritt die Menschheit am Göttlichen mehr zurück (S. 64). In dieser eigentlich Byzantinischen Malerei veralten die Köpfe den Malern allmälig unter den Händen. Stoffschwere Kleider verhüllen den Leib und verdecken die Stellung (S. 66). Die Gestalten werden leblos und ausdruckslos. Auch der von Leo, dem Isaurier, heraufbeschworene Bildersturm hinderte den Fortgang der Malerei. Ein kirchlich erstarrter lebloser Schatten genügt zur Bezeichnung Christi, der Mutter u. s. w. Die Kunst hat nur noch mit Handwerkshänden auf Fleiss zu achten. Die Ueberlänge gliedloser Körper, die düstere Ruhe, die Abgehärmtheit bekunden genugsam die Heiligkeit (S. 68—71). — Und auch in Italien, wo der Sohn, die Mutter, die Heiligen in den Vordergrund treten (S. 73), kann die leblose Form nicht den reicheren Inhalt heben (S. 75). — Nachdem aber die Germanischen Stämme, die Franken, Burgunder, Longobarden, Gothen u. s. w., das Römische Reich aufgelöst hatten, und selber in die umfassende Monarchie Carls des Grossen vereint worden waren, sucht Carl die altchristliche Kunst nach dem Norden zu verpflanzen; doch sind nur Miniaturen in heiligen Büchern übrig geblieben, wo der Einfluss altchristlicher Meister die Barbarei noch in engere Grenzen bannt (S. 76—83).

b. Verwilderung der altchristlichen Malerei: 850—1050 (S. 83—102). Während das Byzantinische Kaiserreich vom barbarischen Einfluss frei bleibt und das Menschliche in Märtyrerscenen auftritt, Italien sich der mittelaltrigen Barbarei nicht ganz entziehen kann: so gelangt nun unter den neuern Völkern das Fränkisch-Barbarische Element in den Vordergrund. Die Gestalten gehen in's Kurze über, die Köpfe verlieren das schöne Oval, die Nasen sind plump, die runden Augen ausdruckslos offen, die nackten Theile ohne Verständniss; dicke Umrisse, rohe Färbung, naturlose Formen u. s. w. treten auf, — und selbst der Byzantinische Einfluss kann die Deutsche Eigenthümlichkeit nicht völlig zurückdrängen.

c. Wiedererhebung der Malerei: 1050—1150 (S. 102 flgg.) Mit dem Verständniss der reinern altchristlichen Formenwahrheit werden dem Leben der Gegenwart entsprechende Grundzüge entnommen, die jene altchristlichen frei verjüngen. Die Byzantinische Malerei wirkt auf die Slavischen Stämme, ohne dass diese sie fortzugestalten im Stande wären (S. 105). — Seit den Kreuzzügen, der Oberherrschaft der Kirche und der Städtefreiheit werden in Italien die Byzantinischen Muster nachgebildet; bleibt aber auch der Grundton ganz Byzantinisch, so führt die gesammte Auffassung doch auf eine Belebung, die nicht in Byzanz ihren Ursprung hat (S. 108—112). — Von der Nachbildung Byzantinischer Werke völlig absehend, treibt in England seit der Normannenzeit die Einbildungskraft ihr keckes Spiel, indem sie für Ausdruck, Geberden, Bewegung und Tracht ihrer bunten Figurenfülle vielfach das heimische Leben benutzt (S. 114). Bleibt dann auch in Frankreich für Neuerungen der phantastische Grundzug nicht aus, so wird doch die geheiligte Norm durch neue Einsicht und eigene That dem Verständniss der Gegenwart näher gebracht (S. 117—118). In Deutschland fangen entscheidender Gedanke und Ausführung an, sich einander zu nähern; ein besseres Verständniss der Körperform und leise Spuren beseeltern Ausdrucks lassen sich erkennen, ebenso fleissige Ausführung und manch' lebendig gelungenes Motiv (S. 122—123).

3. Der dritte Abschnitt, der Ausgleich der mittelaltrigen mit der altchristlichen Kunst (S. 124), ist natürlich der reichhaltigste, und in ihm die grösste Entwickelung vorhanden: daher auch im Buche am Ausführlichsten behandelt.

a. Byzanz freilich nimmt daran keinen Theil mehr, sondern zeigt das schlimmste Verderben der Malerei. Die Hand hat das geringe Verständniss, das ihr geblieben war, eingebüsst; das Auge sucht nur im Grellen noch Wirkung, und selbst die Verbildlichung von Begriffen kleidet die Gestalten in die hässliche Zeittracht (S. 127).

b. Die Italienische Malerei stellt dagegen eine ganz andere Bewegung dar.

α. Die erste Stufe (1150—1200) zeigt besonders in Rom klarere

Anordnung, belebtere Charaktere, Farbenfrische und reicheren Fluss; zugleich wird altchristliche Würde und Ernst wieder belebt (S. 131—133).

β. In der zweiten Stufe (1200—1250) nehmen die Formen an Ebenmaass, der Umriss an Rundung, der Faltenwurf an Zusammenhang, die Geberden an frischer Deutlichkeit zu; der Künstlerblick widmet der Zeitumgebung sein Augenmerk auf gelungene Weise, Feierlichkeit und edlere Form bewahrt zugleich die altchristliche Ruhe. Doch verfällt das theilweise richtige Naturgefühl noch der Uebertreibung (S. 135).

γ. In der dritten Stufe (1250—1300) treibt die Zeitentwickelung die Künstler, durch eigene Erfindung die Uebergewalt der Ueberlieferung in Schranken zu halten; die dem Leben entlehnten Züge werden im Sinn und Geist der ältern Vorbilder aufgefasst, und widerspruchslos mit deren erneuter Form verflochten (S. 139—140). Giovanni Cimabue von Florenz sucht die bisherige Kluft des altchristlichen Stils und der Gegenwart in höherem Grade, als jeder Vorgänger, auszufüllen (S. 142). Dem grössten Maler dieser Zeit, Duccio von Siena, erscheint die Zeitumgebung werth, in ihrer bedeutendsten Form, statt des Irdischen, das sie als Tageswelt bietet, das Ewige, dem sie entsprungen ist, auszudrücken; sein Schönheitsgefühl lässt absichtslos in wohlverstandener Anordnung, Bewegung, Gewandung und nackten Theilen den Nachglanz des Alterthums fortwirken (S. 144—145).

c. Die Deutsche, Niederländische, Englische, Französische Malerei (S. 147).

α. Die Deutsche Malerei, die sich auf dem Hintergrunde der Hohenstaufen und Minnesänger darstellt, unterscheidet sich wesentlich von der Italienischen, wenn auch in beiden die Ausgleichung der Stile eintritt. Denn während in Italien die antike Grundlage das eigentlich heimische Element ist, so wird in Deutschland der Germanische Volkssinn der Mittelpunkt, der geläutert und veredelt wird. Während dann die Italienische Malerei Zerstückelung zeigt, so die Deutsche einen gleicheren Grundzug. Die erste Stufe unter Barbarossa zeigt frisches erstes Aufblühen, Friedrichs. II. Zeit zweitens gesteigerte Reife; drittens sehen wir Verfall des bisherigen Stils, und Anlauf zum neuen (S. 150—152).

αα. Die Malereien der ersten Epoche (1150—1200) in Leimfarben schildert der Verfasser nun etwa so, dass statt Gebundenheit die freiere Erfindung belebend walte; kühne Bewegung im Niederstürzen, Seelenangst in Kampfgetümmel und Ueberfall gelingen meist über Erwarten. Die Gestalten ringen, durch scharfe Geberde deutlich zu werden, mit glücklichem Blick für Zusammenhang und Verhältniss der Theile. Alles diess scheine unbefangen und mühelos erreicht; auch verrathe sich Trieb zu individueller Charakterschilderung (S. 155—156). Hildesheims damalige Kunst wird dann also beschrieben: „Das Bessere der Carolingischen Zeit und der Byzantinischen Einwirkungen, Beides,

geklärt durch altchristliche Muster und neu durch Vergleich mit dem wirklichen Leben, vereinigt sich in so eigener Erfindung, dass Nachahmung nirgend zum Vorschein kommt" (S. 161).

ββ. In der zweiten Epoche (1200—1250) nimmt die Strenge der Form im Ganzen ab, die Beweglichkeit zu, Beides in dem bemerkbaren Streben, wirkungsvoll durch individuelle Gestalten zu sein, die in Anordnung, Stellung, Geberden, Tracht, der alten Nachklänge ohnerachtet, den Eindruck neuer Erfindung machen (S. 172). — Die genaue Beschreibung der noch erhaltenen Wandgemälde oder Miniaturen dient, so oft sie sich nur immer vorfinden mögen, dem Verfasser als Belag für seine allgemein hingestellte Charakteristik einer Epoche. „Der Gipfel der jetzigen Epoche neigt sich jedoch schon sichtlich abwärts. Die Zeichnung wird flüchtig." Es zeigt sich „Willkür und Ueberladung" (S. 178).

γγ. Die dritte Epoche (1250—1300) beginnt mit dem Untergang der Hohenstaufen und findet Rudolph von Habsburg vor (S. 190—191). „Während jenseits der Alpen der dauernde Einfluss der Tradition in dieser Epoche erst zum schönsten Einklang mit jenem gleich mächtigen Einfluss gelangt, den die Zeitumgebung bereichernd ausübt: so dient jetzt in Deutschland die immerdar schwächere Ueberlieferung nur Anfangs noch, und oft nur zur täuschenden Stütze, während die schneller sich klärende Volksphantasie schon die Aussicht eröffnet, sie werde ganz ohne die gleiche Hülfe den neuen Standpunkt aus eigener Kraft gewinnen" (S. 192). Dass vor Allem die Seelentrauer eindringlich geschildert wird, stimmt zur Gefühlsart der jetzigen Epoche (S. 194). Hierher gehörige Wandmalereien zu Köln werden folgender Maassen beschrieben: „Von der Tradition erschien als Rest nur die äussere Schaale der Anordnung; der Formen- und Seelenkern gehörte ersichtlich in höherem Maasse, als in allen bisherigen Kölnischen Werken, dem neuen Volkssinn" (S. 196). In Münster feiert ein religiös politisches Wandgemälde den glücklichen Friedensvertrag mit den so lange siegreichen Friesen (S. 198). Eine Miniatur stellt sogar ganz weltliche Gegenstände, als Erläuterung zu Minneliedern, dar (S. 202—203).

β. Die Niederländische Malerei bildet die Vermittelung zwischen der Deutschen und der Französischen (S. 203). Hauptsächlich sind es jedoch nur Miniaturen, die hier in Betracht kommen. Waltet in ihnen der sichernde Anhalt der Tradition läuternder vor, so vermehren sich auch in entsprechendem Grade die dem Leben verjüngend entnommenen Züge, — schon durch Humor gewürzt; und vor Allem gewinnt die Zeichnung an Reinheit, die Farbenbehandlung an Reiz. Die Neigung zur Allegorie und symmetrischen Strenge, das Streben nach Hoheit sind unverkennbar. Die Malerei freut sich der Gangart auf eigenen Füssen. Die Charakteristik der äussern Gestalt, die Bezeichnung des Innern aus eigener Erfindung gewinnen an Sicherheit" (S. 208, 210).

γ. Die Französische und Englische Malerei gleichen einander sowohl in besserem Verständniss der Tradition und Technik, als auch in freierer Ausbildung des dadurch gewonnenen Typus, bis endlich der neuere Stil auch hier sich langsam von dem bisherigen loslöst (S. 217—218). — Darauf werden die Anfänge der Glasmalerei erwähnt (S. 219). — Zuletzt, heisst es, nimmt der Einfluss altchristlichen Stils merklich ab; vereinzelt, scheint es, erwacht selbst der Trieb sich unmittelbar und mit schärferem Blick an die Natur zu wenden (S. 232). Physiognomien und Züge thun ein neues Bemühen um individuellen Ausdruck dar (S. 234). Der Uebergang in eine andere Kunstperiode kann auch in England nicht ausbleiben (S. 238).

Indem ich Ihnen hiermit, m. H., den Gedankengang des Verfassers und die Inhalts-Anzeige seines Buchs in grossen Zügen skelettirt habe, geht mein Urtheil dahin, dass die Reichhaltigkeit des uns mit so feiner Beobachtungsgabe dargebrachten Materials wo möglich noch durch die mit grossem Scharfsinn daraus gezogenen geschichtsphilosophischen Schlüsse überboten wird. Und wenn es auch immerhin Hotho schwer werden musste, aus dem nichtsdestoweniger fragmentarischen Ueberresten den weltgeschichtlichen Gang der Wiege der Malerei zu eruiren: so liesse sich doch, dass er das Richtige werde getroffen haben, auch schon daraus entnehmen, weil er bei jeder Entwickelungsstufe, die er die Malerei erklimmen lässt, stets ganz speciell das ganze geschichtliche Gemälde des Volkes und der Zeit vorausschickt, mit welchem denn doch dieser Eine Zweig des Volkslebens, die malende Kunst, sich als in Widerspruch befindend schlechterdings nicht gedacht werden kann.

Die Dialektik und der Satz des Widerspruchs. Kritik der Schrift: Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. Von E. v. Hartmann. Berlin 1868. Carl Dunkers Verlag. S. VI und 124.

Als Hegel sich einmal herbeiliess, gegen ganz untergeordnete Angriffe, z. B. katholischer Priester und Anderer, sich zu vertheidigen, verglich dieser Heros der Wissenschaft sich mit dem Kriegshelden des Preussischen Staats, mit Friedrich II., der nach der Schlacht von Kunersdorf zu einem seiner Generale sagte: „Sieht er, mit solchem Gesindel muss ich mich herumschlagen.“ Es war Hegel nicht gegeben, einem ebenbürtigen Gegner gegenüberzustehen, wie Plato dem Aristoteles oder Fichte Schellingen. Die Füsse derer, die ihn hinaustragen sollten, sind eben ausgeblieben. Unter dem Kreuzfeuer der Pygmäen,

die an ihn herankriechen, steht er ungetroffen und unwankend, wie ein Felsen mitten im brausenden Meere, da. Und weder das äussere Ansehen der Einen, noch die Verborgenheit der Andern, bei innerem Unwerth Beider, am Wenigsten aber die wuchtige Missgunst der Regierenden konnte seinen Ruhm erschüttern, wenn auch die Letzteren sehr viel durch ihre Patronage seiner Gegner dazu beigetragen haben mögen, die Anerkennung dieses Helden und selbst die Wirksamkeit seiner Leistungen zeitweilig in engere Schranken zurückzudrängen.

Hr. v. Hartmann ist „nie mit einem Lehrer der Philosophie in persönliche Berührung gekommen" (Vorwort, S. III). Nichtsdestoweniger wagt er sich, „fern von dem Streite der philosophischen Schulen," an eine sehr ausführliche Kritik der Hegel'schen Dialektik, und fürchtet nicht, nur schon Vorgebrachtes zu wiederholen, ungeachtet jetzt ihre Widersacher von Trendelenburg an zu Dutzenden, wie Pilze, aus der Erde aufschiessen. Weil dieselben aber den gemeinsamen Feind, wie es dem Verfasser doch vorkommen muss, noch nicht hinlänglich todt gemacht haben: so fühlt er sich Manns genug, auch noch in die Schranken zu treten, — auch noch eine Lanze zu brechen, um, als wackerer Kämpe, dem „ganzen Schwindel, der sich über Kants Grabe erheben sollte" (S. 23), den Garaus zu machen. Wenn Andere, wie Hr. Bergmann (s. oben, S. 16), die Trendelenburgische Bezeichnung bloss nachsprechend, die Nachkantische Philosophie einen „Rausch" nennen: so ist der Ausdruck „Schwindel" eben auch kein sehr origineller, da Schwindel gemeiniglich die erste natürliche Folge des Rausches ist. Wenn unserem Verfasser aber davor nicht schwindelt, dass „die vorliegende Arbeit anmaassend erscheinen möchte:" so will er „daran erinnern, dass es keine andere Pietät gegen die Heroen der Wissenschaft giebt, als die, ihre „Erzeugnisse sorgfältiger, als die jedes Andern, zu prüfen" (S. V). Worüber wir nur bemerken, dass, wenn es auch nur mit dem vierten Theile dessen, was der Verfasser Hegel vorwirft, seine Richtigkeit hätte, wenn Hr. Hartmann z. B. mit vollem Grunde „Uebergeschnapptheit" (S. 52—54), „Sophismen" (S. 71, 75,) „Kniffe" (S. 79), „Vertuschungen" (S. 80—81) u. s. w. in dessen Dialektik aufzuzeigen vermöchte, Hegel gar nicht der Heros wäre, als den sein Angreifer ihn doch, ungeachtet seiner höchst verbissenen Anfeindungen, gelten lassen will und muss. Die vorhin zur Schau getragene „Pietät" sinkt damit freilich zur blossen Redensart herab. Anzuerkennen bleibt indessen immer diess, dass Hr. Hartmann nicht, wie Andere bei ihren Angriffen, die dialektische Methode ganz und gar ignorirt (s. oben, S. 3, 6), sondern sich auf eine ausführliche Widerlegung derselben grossmüthig einlässt.

Höchst anstössig ist unserem Verfasser hierbei das Eingeständniss Weisse's, selbst eines Gegners Hegels, dass „Hegels einzige Leistung die Erfindung der wahrhaften Methode" sei (S. III). Denn dann träte

das für unseren Verfasser allerdings sehr beklagenswerthe Unglück ein, dass „alle Angriffe gegen die Hegel'sche Philosophie und Logik für die Kritik der dialektischen Methode verloren wären," — mithin auch sein eigenes Buch in den Papierkorb wandern müsste. „Denn es könnte ja sein, dass dieses Instrument noch bis auf diesen Augenblick des Künstlers harrt, der von ihm den rechten Gebrauch macht." Um so etwas Entsetzliches abzuhalten, will Hr. v. Hartmann nicht, wie Weisse, der nur die Resultate der Hegel'schen Dialektik verwarf, den Gaul beim Schwanze fassen. Sondern indem er umgekehrt „den Hauptresultaten der Hegel'schen Philosophie (abgesehen von ihrer Gewinnung) eine nothwendige Stelle in der Entwickelung der Philosophie zuerkennt," unternimmt er es, den Stier bei den Hörnern zu ergreifen. *Principiis obsta,* ist seine Devise. Doch nein! S. 119 besinnt sich Hr. Hartmann eines Andern, und will nicht nur den Hauptresultaten, sondern auch „den Grundprincipien" der Hegel'schen Philosophie jene nothwendige Stelle einräumen. Welcher Widerspruch! da doch die Grundprincipien eben nichts Anderes, als die Methode, die Art der Gewinnung der Resultate, sein können.

Das Ganze des vorliegenden Buchs zerfällt in zwei Theile, einen historischen (S. 1—34), und einen widerlegenden (S. 35—124), die wir nun unserer Beurtheilung unterwerfen wollen.

I.

In dem ersten geht das Beginnen des Verfassers hauptsächlich darauf, Hegel wo möglich aus dem Zusammenhange der Geschichte der Philosophie herauszureissen, — ihn zu isoliren. Denn natürlich, wenn „die Behauptung Hegels, dass er in seiner Methode nur dem von den meisten grossen Philosophen mit mehr oder minder Bewusstsein Angestrebten strengwissenschaftliche Form und Vollendung verliehen habe" (S. IV), wahr wäre, so würde unseres Verfassers ganzes Unternehmen wiederum in's Wasser gefallen sein. Der Herculischen Arbeit nämlich, die ganze Galerie der Helden der Wissenschaft des angehenden Schwindels oder versteckter Kniffe zu zeihen, scheint er sich denn doch nicht gewachsen zu sein. Und so bemüht er sich nur, in diesem höchst kurz gehaltenen Abriss der Geschichte der Philosophie, der sowohl eine ungemein mangelhafte Kenntniss derselben, als besonders grosse Unkunde ihrer Urschrift durchblicken lässt, zu zeigen, dass die Vorgänger Hegels mit ihrer Dialektik auf ganz etwas Anderes losgesteuert seien, als Hegel mit der seinigen bezweckte. Wenn er aber bei dreien oder vieren die ganz augenscheinliche Annäherung an Hegel gar nicht aus der Geschichte der Philosophie wegzuwischen im Stande ist, nämlich bei Heraklit, Plato, Proklus und Nicolaus von Cusa: so sucht er doch bald dieses, bald jenes Auskunftsmittelchen auf, um Hegel auch von Diesen zu trennen. Gehen wir zunächst die Vier in der Kürze durch.

Heraklit, sagt unser Verfasser (S. 1), „betrachtet den Process als die Hauptsache." Sehr richtig! An diesem Principe will Hr. Hartmann nur diess gelten lassen, dass „jede Veränderung ein Uebergang eines Zustands in einen entgegengesetzten" sei: stimmt dagegen in den Tadel des Aristoteles ein, „dass Heraklit den Satz des Widerspruchs verletzt habe, wenn er behauptet, dass Alles jederzeit Entgegengesetztes an sich habe, Alles zugleich sei und nicht sei," und meint äusserst hochweise, nach Hegel schielend und zielend, dass die „Auswüchse dieser Frühgeburt nicht geeignet seien, den auf die höchste Geistesreife Anspruch erhebenden Producten unseres Jahrhunderts eine Stütze zu gewähren" (S. 2). Hier soll also bloss die Länge der Zeit Heraklit und Hegel von einander trennen, da der Inhalt sich schlechterdings Dem nicht fügen will. Hr. Hartmann hat damit aber den Kernpunkt seiner ganzen Angriffs-Batterie gegen Hegel blossgelegt. Er will nämlich wohl zugeben, dass Gegensätze in einander umschlagen, aber nicht, dass sie Einer im andern enthalten seien, weil diess den Satz des Widerspruchs aufheben würde. Als ob Gegensätze in einander übergehen könnten, wenn sie sich nicht auseinander entwikkelten! Als ob die damit ausgesprochene Identität der Gegensätze nicht auch ihren Unterschied bewahrte, und so dem Satz des Widerspruchs keineswegs zu nahe träte! Hr. Hartmann ist also weit kühner, als Hr. Bergmann, der der Deutschen Philosophie noch nicht das Erstaunliche zugemuthet hatte, die logische Gesetzmässigkeit des Verstandes abzuleugnen (s. oben, S. 3). Oder was bei Hrn. Bergmann nur erst — als Verdacht auftritt (s. oben, S. 11), das ist Hrn. Hartmann schon zur Gewissheit geworden.

Wenn der Verfasser aber zugeben musste, dass Heraklit vollständig ein Dialektiker im Hegel'schen Sinne sei, so gönnt er Hegel doch nicht seine Uebereinstimmung mit Plato, und will daher, sachlich und sprachlich, dessen Dialektik wesentlich von der Hegel'schen scheiden. „Plato leugnet," heisst es S. 8, „dass ein Begriff von selber in sein Gegentheil übergehen könne, oder dass Entgegengesetztes zugleich und in derselben Beziehung demselben zukommen könne (*Soph. p.* 256, *init.*). Letzteres Beides aber ist es erst, was Hegels Dialektik von der gesunden Vernunft scheidet." Dieser kecken Behauptung steht indessen nach des Verfassers eigenem Eingeständniss (S. 9) zum Wenigsten Eine Platonische Stelle entgegen, über die er durch folgende Wendung hinwegzukommen sucht: Hegel, um seine Dialektik mit der Platonischen zu identificiren, „stützt sich dabei auf eine einzige dunkele und streitige Stelle des Sophisten, welche indessen, wie man dieselbe auch grammatisch construiren möge, jedenfalls die Hegel'sche Deutung ausschliesst (*Soph. p.* 259)." Es ist unglaublich, dass nach der brieflichen Berührung, in welche ich mit dem Verfasser über diese Stelle gekommen bin, ihm dieselbe doch noch dunkel und streitig er-

scheinen kann, während sie es einem nur einiger Maassen des Griechischen Kundigen niemals gewesen ist noch sein kann. Ich verzichte daher darauf, ihm auch die erstere Stelle des Sophisten, über die er in einem letzten Briefe gleichfalls mein Urtheil zu heischen scheint, hier des Breitern in ihrem rechten Lichte zu zeigen. Und sage nur, dass es nicht auf Eine Stelle Plato's, sondern auf seine ganze Dialektik im Zusammenhange ankommt, um den sonnenklaren Beweis zu führen, dass Plato „für die wahre Dialektik erklärt," was auch Hegel dafür hält. Nach Plato ist nämlich die Dialektik nicht mehr, wie bei Heraklit, der Process der sinnlichen Dinge, sondern der der Ideen an und für sich selbst. Und da die Ideen selber das Göttliche sind, so mischen sie — oder der Begriff (*λόγος*) — sich selbst mit einander und gehen durch einander hindurch (*δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτά*), sind auch in derselben Rücksicht das Eine, in welcher sie das Andere sind (*ὅταν τις φῇ ταὐτὸν ὂν ἕτερον ἐκείνῃ καὶ κατ᾽ ἐκεῖνο ὅ φησι τούτων πεπονθέναι πότερον*). Also z. B. das Eins ist unendlich Vieles, weil Jedes E i n s i s t, also zwei Theile, Sein und Eins, hat, jeder Theil wieder Beides, und so in's Unendliche. Da das Eins aber E i n s ist, so hat es umgekehrt nicht viele Theile, weil es sonst Vieles und nicht Eins wäre, als unendlich klein aber Nichts ist. So ist also das Eins in derselben Beziehung Eins und Vieles, Nichts und das Unendliche. Zugleich sind Beide nicht auf gleiche Weise (*ὁμοίως*) identisch. Denn Sein und Nichts, Eins und Vieles bilden auch einen absoluten Gegensatz. So verstösst Plato nicht gegen den Satz des Widerspruchs, und Hegel thut diess ebenso wenig, weil sie den Gegensatz, wie die Einheit, zu ihrem Rechte kommen lassen. Die Einheit würde aber von dem Gegensatze überflügelt werden, wenn man die Gegensätze so auseinander hielte, dass man dieselben Einem Dinge nur auf irgend eine Weise (*ἁμῇ γέ πῃ*) zuschriebe: also Sechs z. B. gross gegen Vier und klein gegen Acht nennte, oder Sokrates Einer von Sieben, und Vieles durch seine Theile wäre. Das nennt Plato und Hegel Zungendrescherei und Neulingsthun; statt dass der Verfasser (S. 62) diess gerade für die wahre Dialektik erklärt. In der Anwendung der Ideen auf die sinnlichen Dinge tritt dann wohl die Trennung, das endliche Auseinanderfallen der Gegensätze ein, während sie in ihrem reinen Beisichselbstsein in einander umschlagen. Aber überall, wo in der Sphäre der Endlichkeit das Unendliche, als eine Aehnlichkeit mit den Ideen, durchbricht, da ist auch die Mischung der Ideen vorhanden: wie dass die Natur Werden, Leben, Thätigkeit ist, weil Sein und Nichtsein untrennbar in ihr verbunden; die Musik, die Tugend Maass und Schönheit sind, weil Unbestimmtes und Begrenzendes (*ἄπειρον* und *πέρας*) sich darin verschmelzen. — Das sind Plato's eigene Worte, aus dem Parmenides, dem Sophisten, dem Philebus und andern Dialogen getreulich ausgezogen. Und die Erkenntniss der Platonischen Dialektik hängt weder an dem auslegenden Scharfsinn eines philologischen

Musterprofessors, noch an der Ohnmacht eines dilettirenden Stümpers. So will selbst Hr. Hartmann die Möglichkeit nicht leugnen, „dass schon dem Plato wohl eine Identificirung Entgegengesetzter im Hegel'schen Sinne als fernes Ideal vorgeschwebt habe" (S. 7). Dieses genügt uns vollkommen, und das Plato (S. 92) untergelegte unedle Motiv der Bequemlichkeit weisen wir in seinem Namen auf's Entschiedenste zurück.

Um Proklus von Hegel abwendig zu machen, wird, der nicht wegzuleugnenden Entwickelung der Welt aus dem Begriffe des ἕν bei Proklus das Gegengewicht zu halten, Zeller zu Hülfe gerufen, „der, selbst aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen, erst später von derselben abgefallen ist;" — ein Umstand, der, statt gut verwerthet werden zu können, vielmehr gerade Hrn. Hartmann hätte auf seiner Hut gegen Zeller sein lassen müssen. Zeller beschuldigt den Proklus des Scholasticismus, und „eines unfruchtbaren und eintönigen Formalismus" (S. 12). Wobei nur zu verwundern ist, dass, da auch Hegel dieser Vorwurf öfters gemacht worden, Hr. Hartmann nicht selber darin etwa eine Aehnlichkeit des Proklus mit Hegel gesehen hat. So sehr misskennt Hr. Hartmann seinen Vortheil, den Zellers und anderer Vorgänger Waffen ihm darboten; er will aber nun einmal keine Aehnlichkeit sehen, weil er schlechterdings Proklus und Hegel mit einander zu entzweien strebt.

Ueber die Ansichten des Nicolaus Cusanus, den Hegel merkwürdiger Weise nicht zu kennen scheint, heisst es S. 17: „Wenn diese Lehre in ihrer Unterscheidung von *ratio* und *intellectus*, und dem Princip der *coincidentia contrariorum* die grösste Aehnlichkeit mit Hegel hat, so unterscheidet sie sich doch wesentlich sowohl durch die über den *intellectus* gesetzte höchste Stufe, als auch durch den ohnmächtigen unendlichen Process des Aufsteigens." Welche zwei Abweichungen aber die Aehnlichkeit der beiderseitigen Dialektik gar nicht vermindern.

In Giordano Bruno findet sodann Hr. Hartmann die Aehnlichkeit mit Hegel noch grösser (S. 18), indem jener „besonders hervorhob, dass nur in Gott selbst alle Gegensätze zugleich und ohne Unterschied der Zeit geeinigt seien, dass dagegen in allen weltlichen Dingen die Vollkommenheit nur darin bestände, dass Alles und Jedes mit der Zeit zu allem und jedem Andern werden könne und müsse," — Bruno auch als „das eigentliche und tiefste Geheimniss der Kunst" aussprach, aus dem „Punkt der Vereinigung auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln." Possierlich bleibt dabei freilich, wie „zwischen Beiden immer noch der himmelweite Unterschied" bestehen soll, „dass bei Bruno der Philosoph den Begriff aus seinem Gegentheil entwickeln soll, bei Hegel aber der Begriff sich selbst." Worauf nur zu erwiedern ist, dass der Philosoph sehr Unrecht thun würde, diese Entwickelung vorzunehmen, wenn der Begriff sie nicht selber aus sich machte. Zum Trost für

Hrn. Hartmann können wir ihm indessen versichern, dass der Begriff und der Philosoph darin Hand in Hand gehen, dass der Begriff eben nur der personificirte Philosoph ist. Und so schildert er selber in einer „kurzen Beschreibung der dialektischen Methode" (S. 35) diese auch ganz richtig also: „Die Selbstbewegung des Begriffs ist ebensowohl der objective Gang der Sache selbst, als der Denkprocess im Kopfe des Philosophen" (S. 37).

Die Darstellung endlich der Kantischen, Fichte'schen und Schelling'schen Philosophien, als vollständig von der Hegel'schen Dialektik getrennter, zeugt vollends von der grössten Unkenntniss auch dieses Abschnitts der Geschichte der Philosophie, da jeder, der ihn selbst durchlebt, oder durch Studium wieder lebendig in sich reproducirt hat, das allmälige Werden der Hegel'schen Dialektik aus diesen Standpunkten der Vorgänger vor seinen Augen sich geradezu gestalten sieht. Wobei wir freilich nicht leugnen wollen, dass Hegel die letzte Spitze der Vollendung selbstthätig hinzufügte; — das Wesentliche, was unser Verfasser nicht anerkennen wollte oder konnte. Wir fragen ihn aber, ob er denn auch darin „nichts von den dialektischen Principien Hegels zu finden" (S. 21) vermöge, wenn Kant behauptet, die zwei ersten Kategorien jeder Klasse, also z. B. Realität und Negation, seien die in der dritten Kategorie, der Limitation, zusammengefassten Gegensätze?

Wenn Kant das Resultat dieser Dialektik nur assertorisch hinstellt, ohne es deduciren zu wollen, so wagt sich Fichte nun, wie der Verfasser selber angiebt, an diesen Versuch, indem er dessen Worte (S. 25) also anführt: „Wir müssen uns fragen, wie lassen A und — A, Sein und Nichtsein, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben." Indem Fichte die Lösung, wie Kant, im Begriffe der Einschränkung findet, hat er Hegel fast das Wort in den Mund gelegt, der ja auch sagt, dass im Werden Sein und Nichts sowohl aufbewahrt (d. h. eben nicht vernichtet), als aufgehoben seien. Keiner dieser Philosophen meint aber damit den Satz des Widerspruchs aufgehoben zu haben. Nur Hr. Hartmann sieht diess darin, will aber auch nur bei Hegel diesen Verstoss finden (S. 78). Wobei sich unwillkürlich die Frage aufdrängt, warum er Hegel allein die Krätze giebt; — eine Frage, die ich nur so zu beantworten weiss: Weil er nur ihn zu kratzen wünscht. Während aber Hr. Hartmann nur nüchternen, gesunden Verstand, keine Vernunftüberschwänglichkeit in Fichte erblicken will (S. 27), hätte er doch schon bedenklich werden sollen, ihn auf Hegels Kosten so herauszustreichen, da er (S. 28) dem Urtheile Herbarts beizupflichten scheint, welcher Fichte sehr mit seinen Nachfolgern zusammenwirft; was auch Hrn. Bergmann bedenklicher hätte machen sollen, bevor er sich der Schwärmerei der intellectuellen Anschauung hingab (s. oben, S. 12). Herbarts Worte sind aber: „Fichte behielt den

undenkbaren Gedanken, er gab ihm Autorität durch das Vorgeben einer intellectuellen Anschauung; und so wurde einer der grössten Denker, die je gewesen sind, zum Urheber einer Schwärmerei, die in der Folge, als sie sich die sogenannte absolute Identität zum Mittelpunkt erkoren, die Philosophie aus einem weiten Kreise verscheuchte, weil man über der intellectuellen Anschauung nicht den Verstand verlieren wollte." Solche klassische Nüchternheit hätten sich die beiden in Rede stehenden Widersacher Hegels zum Muster nehmen sollen!

Zum Schlusse dieses Abschnitts will Hr. Hartmann den Urheber der absoluten Identität, Schelling, gleichfalls von der Gemeinschaft mit Hegel frei sprechen, indem er sagt: „Wenn er von Identität der Gegensätze redet, so ist diess nur ein Missbrauch des Wortes; denn er meint damit keineswegs Dieselbigkeit oder Einerleiheit, sondern organische Einheit" (S. 29—30). Gerade das meint nun aber eben Hegel auch. Und der Verfasser ist so naiv, es zum Theil zuzugeben: „Hegel aber braucht, wie wir sehen werden, das Wort Identität bald im Schelling'schen, bald in seinem eigentlichen (Aristotelischen) Sinne; und bringt dadurch eine grenzenlose Verwirrung hervor." Kann man wohl unverständiger über diesen modernen Aristoteles urtheilen? Und liegt die grenzenlose Verwirrung nicht vielmehr in Hrn. Hartmanns Hirn? Da die Schelling'sche Identität des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Besondern, des Wesens und der Form, des Idealen und des Realen u. s. w. in dem ursprünglichen System doch zu unwiderleglich die volle Verschmelzung der Gegensätze an sich trug, so begnügt sich Hr. Hartmann, den Gegensatz Schellings gegen Hegel an der Polemik des Neoschellingianismus gegen die dialektische Methode darlegen zu wollen; was dann freilich kein allzu schweres Unternehmen ist, und einen äusserst leichten Triumph erzielen lässt. „So weit entfernt", ruft er pathetisch aus, „war der einzige ebenbürtige Zeitgenosse Hegels, sich von dessen Dialektik blenden zu lassen" (S. 31). Es ist aber ein Irrthum Hrn. Hartmanns, diese Polemik Schellings in seine frühere Periode zu setzen, da der Herausgeber der Schelling'schen Werke sie ausdrücklich in das Jahr 1827 der Münchener Zeit stellt (Schellings Werke, I, 10, S. VI.), wie Schelling denn ja auch in dem Aufsatze, aus dem diese Polemik genommen ist, die Hegel'sche Philosophie schon eine „Episode" nennt (S. 125, 128), und sogar der Unterschied der positiven und der negativen Philosophie bereits vorkommt (S. 126). Höchst charakteristisch ist es indessen, dass Hr. Hartmann selbst noch aus Worten der spätesten Zeit Schellings herausliest, er schäme sich, dem alten Vorurtheil der absoluten Wissenschaft untreu geworden, und zur bessern Erkenntniss gekommen zu sein, dass nur auf inductivem Wege etwas Inhaltliches zu lernen sei (S. 33). So hing an Hegel immer noch dieser „einzige ebenbürtige Zeitgenosse" desselben, den Hr. Hartmann doch so eifrig von ihm loszulösen bemüht ist.

II.

Der zweite, grössere Theil der Schrift ist nun fast ausschliesslich „der Kritik der dialektischen Methode" (S. 38—116) gewidmet.

Um seine „Stellung zur dialektischen Methode" anzugeben, beginnt Hr. Hartmann seine Kritik mit einer Kritik meiner Kritik Trendelenburgs im „Gedanken." Hr. Trendelenburg hatte nämlich gesagt, Hegel schliesse nach der zweiten Aristotelischen Figur: „Das Sein ist das Unbestimmte, des Nichts ist das Unbestimmte, also ist das Sein das Nichts," wie wenn der Mensch eine Gans wäre, weil Beide zweibeinig sind. Ich hatte darauf erwiedert, beide Begriffe haben noch andere gemeinsame Prädicate, wie Einfachheit, Unmittelbarkeit, leere Abstraction u. s. w. In derselben Rücksicht also, in welcher das Sein z. B. die leerste Abstraction ist, ist es auch das Nichts, — nämlich wegen ihrer Inhaltslosigkeit. Da aber zugleich nach dem Satze des Widerspruchs Sein und Nichts auch schlechthin entgegengesetzt sind, so ist ihre Identität nur als Uebergang im Werden zu fassen. Ein solches Umschlagen der Gegensätze in einander aber findet selbst Hr. Hartmann unbedenklich (S. 7). Was tadelt er also dasselbe an der Hegel'schen Dialektik? Wenn er ihr die Alternative stellt, die Identität von Sein und Nichts sei entweder eine partielle oder eine totale (S. 39—40): so antworte ich, sie ist partiell in dem ruhenden Aussereinander dieser Kategorien, weil sie dann ja auch als Gegensätze aussereinander fallen; im Werden ist die Identität der Gegensätze jedoch zur totalen geworden, weil sie da die untrennbaren Momente Eines neuen Begriffs bilden. Das sind Thatsachen des Denkens, um die ich nicht weiss, wie Hr. Hartmann herumkommen will.

Der ungeheure Wahn und Irrthum des Verfassers besteht darin, dass, weil Hegel die Existenz des Widerspruchs behauptet, ja alle Dinge für sich selbst widersprechend erklärt, er den Satz des Widerspruchs aufhebe, während er ihn eben vielmehr dadurch anerkennt. Nicht Der widerspricht sich, welcher die Existenz des Widerspruchs annimmt, sondern Der, welcher Widersprechendes behauptet. Nun werden wir aber sehen, dass Hrn. Hartmanns Buch überall von Widersprüchen wimmelt. Wenn dieser Umstand es nach Hrn. Hartmanns Meinung zu einem unmöglichen machen würde (S. 31), so wollen wir dem Buche darum doch die Existenz nicht absprechen. Ebenso wimmelt die Weltgeschichte von Widersprüchen; darum existirt sie doch, ja schreitet desswegen eben weiter. Denn der Widerspruch ist nicht das Nichts, eine Unmöglichkeit, sondern vielmehr der Quell der Bewegung, durch welchen er sich selbst aufhebt, wenn sich damit auch ein neuer Knoten schürzt. Es ist also in der That ein Missverständniss, wenn Hr. Hartmann uns vorwirft: „Die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch ist die *conditio sine qua non* für die Existenz der Dialektik" (S. 41). Contradictorische Gegensätze (Pferd und Nichtpferd)

identificiren, heisst, den Satz des Widerspruchs aufheben; das thut Hegel aber nie, der nur conträre Gegensätze identificirt, wie in Grau, Schwarz und Weiss, Licht und Finsterniss in der Farbe. Das Atom Salz ist uns in untrennbarer Einheit Basis und Säure, wogegen der Verstand allerdings sagt, dass Basis- und Säure-Atome im Salze nur neben einander seien. Dass wir aber die Gegensätze in Einem sehen und darum doch nicht als Widerspruch behaupten, das nennt Hr. Hartmann, „die Dialektik fängt sich in ihrem eigenen Netze" (S. 43); und doch kennt er den Unterschied von Conträr und Contradictorisch sehr gut, und weiss auch, dass auch wir ihn machen (S. 73, 105). Solcher Widerspruch lebt in ihm!

Da aus diesem Einen Missverständniss, wie aus einem Zeughause, der ganze Apparat aller Angriffswaffen des Hrn. Hartmann gegen die dialektische Methode Hegels hervorgeholt wird: so könnte ich mich eigentlich hiermit begnügen, um nicht in Wiederholungen zu fallen. Darin bestärkt mich Hr. Hartmann selbst, wenn er naiv einräumt, den echten Dialektiker könne man auf keine Weise *ad absurdum* führen, dem nicht dialektischen Kritiker aber gehe es wie Einem, der Gespenster jagt (S. 43—44). So werde ich von solcher Kritik nur noch das zu erwähnen haben, was sich etwa noch sonst an ganz ungewöhnlichen Absonderlichkeiten in ihr hervorthun sollte. Denn es ist eigentlich „für inconsequent vom Dialektiker zu halten, wenn er sich auf Widerlegungen solcher Angriffe seines Gegners einlässt" (S. 44). Ja wohl! Auch habe ich unserem Verfasser schriftlich alle meine Widerlegungen seines ganzen Manuscripts *ad marginem* bereits mitgetheilt. Alle Mahnungen sind jedoch spurlos an ihn vorübergegangen, und er druckt den ganzen Plunder dennoch ab, — selbst dass die Dialektik durch ihr Aufheben des Satzes vom Widerspruche der Mathematik und — der Criminaljustiz gefährlich werden müsse (S. 92), und die übrigen Absurditäten dieser und der folgenden Seite, die ich übergehe, um den Leser recht lüstern darnach zu machen. Selbst die ganz richtige Erklärung Kuno Fischers, dass nicht von Identität sich Widersprechender, sondern nur von der Einheit der Gegensätze in der dialektischen „Entwickelung" die Rede sei (S. 109), hat Hrn. Hartmann nicht auf den rechten Weg bringen können. Der Satz, dass „der Widerspruch nur da gefunden wird, wo er zuvor begangen wurde" (S. 94—95), passt also auf andere Leute, als die sind, auf welche Hr. Hartmann ihn gemünzt hat. Und er muss nunmehr vor den Augen des grossen Publicums jene Abfertigung nochmals hinnehmen, die ich ihm zuerst nur im vertraulichen Briefe unter vier Augen zusandte.

Einen Punkt, den ich nun zunächst noch speciell herausheben möchte, ist der, dass Hr. Hartmann sagt: Die wesentliche Aufgabe der Kritik der dialektischen Methode ist die, die Consequenzen der Aufhebung des Satzes vom Widerspruch dar-

zuthun" (S. 45). Da wir indessen den Satz des Widerspruchs gar nicht aufheben, so bleibt Hrn. Hartmanns Kritik nichts Wesentliches zu thun übrig, sondern nur etwas Wesenloses: also eben ganz richtig Gespenster, denen er denn nun auch im übrigen Theil seiner Schrift bis an's Ende ehrlich und unermüdlich nachjagt. Hr. Bergmann wollte sich doch wenigstens eine mittlere Stellung zwischen der gemeinen Logik und der speculativen Dialektik aufsuchen, wiewohl er damit sehr verunglückte (s. oben, S. 6, 17). Hr. Hartmann bleibt entschlossen auf dem sichern Sande der erstern sitzen.

Wo der Verfasser dann auf die Widerlegung des Hegel'schen Begriffs der *Unendlichkeit* kommt, lesen wir Folgendes: „Jeder Begriff kann nur insofern das Prädicat *unendlich* erhalten, als er eine quantitative Seite hat" (S. 49), — „für Hegel aber existirt eine quantitative Unendlichkeit im wahren Sinne des Worts schlechthin nicht" (S. 48). Zwei Seiten vorher aber steht: das unendlich Grosse sei ein unmöglicher Begriff, weil er das Unendliche als wirklich existirend hinstelle, also mit dem Widerspruch einer als vollendet gegebenen Unendlichkeit behaftet sei (S. 46). Was also Hegel zwei Seiten später zum Vorwurf gemacht wird, dass er keine quantitative Unendlichkeit zugebe, behauptet der Verfasser vorweg als das Richtige; ihm also ist das Falsche das Richtige, — und das nennt er kein Aufheben des Satzes vom Widerspruche. Hegel, meint er ferner, kenne nur qualitative Unendlichkeiten; und um solche zu widerlegen, fügt Hr. Hartmann hinzu, es sei doch Unsinn, „unendlich baarfüssig" zu sagen (S. 48—49). Passt ihm vielleicht der Ausdruck „unendlich albern" besser in den Kram? So viel wir aber wissen, tritt die Unendlichkeit bei Hegel erst mit der Negation der Schranke, d. h. des einseitigen Qualitativen ein, also mit der Totalität und Idealität der Qualitäten. Wenn nun der Verfasser der Hegel'schen Unendlichkeit die „*Unbestimmtheit*" zuschreibt, so ist Hegels Unendlichkeit gerade das Gegentheil der Unbestimmtheit, indem sie vielmehr *das sich selbst Bestimmende* ist. Wer so in's Blaue nach einer grossartigen Philosophie ausschlägt, sollte doch erst die Thatsachen kennen lernen, bevor er zu kritisiren wagt, was er nicht versteht, noch je verstehen zu lernen fähig scheint. Aber so sehr geräth beim Verfasser der Satz des Widerspruchs in's Wanken, dass er in Einem Athem auch das Gegentheil von dem ausspricht, was er eben über die Unbestimmtheit bei Hegel vorgebracht: „Dass der Begriff sich in eine andere Bestimmtheit, *nicht in das negativ Bestimmungslose stürzt*, — dass er *in jeder Bestimmtheit* seine Unbestimmtheit bewahrt, das ist selbst die qualitative Unendlichkeit Hegels" (S. 50).

Wenn Hr. Hartmann behauptet, dass Niemand vor Hegel, ausser Nicolaus von Cusa, *Verstand* und *Vernunft* in Antagonismus gesetzt habe (S. 54), so verweise ich auf Kant, auf Jacobi in seinen spätern Schriften, auf Plato's διάνοια und ἐπιστήμη oder νοῦς, auf Aristo-

teles' ἐπιστήμη ἀποδεικτική im Gegensatze zu νοῦς oder νόησις. So kennt Hr. Hartmann die Geschichte der Philosophie! So vergisst er die Klagen, die er selbst (S. 22) darüber ausgestossen hat, dass Verstand und Vernunft bei Kant unterschieden seien! Wenn Hr. Hartmann sich aber darüber wundert, dass „die Vernunft doch so Wenigen bekannt ist" (S. 55), so hätte es ja nur an ihm gelegen, diese Zahl zu vermehren, statt sich auf Seiten der urtheilslosen Menge zu schlagen.

Die Wenigen, die was davon erkannt,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.

Wenn er sich aber weiter darüber verwundert, dass die Allermeisten, obgleich sie in ihr leben, weben und sind, und völlig von ihr durchdrungen sein müssten, doch ihre Existenz bestreiten: so hätte er sich des Wortes des andern dieser Dichter-Dioskuren erinnern sollen, dass die Wahrheit in der bewusstlosen Menge mit Geisterschritt, ohne dass sie sie ahndet, hindurchschreitet. Gerade das, was nach Hegel, wie der Verfasser anführt, die innerste „Natur des Menschen ausmacht," die „Vernunft ist in der allergrössten Mehrzahl nur schwach vertreten:" nur, nach einem meiner Ausdrücke, den der Verfasser erwähnt, von den „Lieblingen der Götter" erfasst, weil eben unter den Menschen, wie Schiller wieder sagt, die Meisten Nieten, nur Wenige Treffer sind.

Die Hegel von dem Verfasser öfters angedichtete Unbestimmtheit des Unendlichen (s. oben, S. 34), die er auch „die absolute Flüssigkeit des Begriffs" nennt (S. 64—65), will Hr. Hartmann nun einerseits daraus erklären, dass durch sie, die Einheit des Widerspruchs zu denken, weniger abstossend erscheine, ja in der reinen Unbestimmtheit jeder Widerspruch eigentlich verschwinde; andererseits spricht er der Hegel'schen Dialektik diese Unbestimmtheit gradezu ab, da im Absoluten vielmehr „der Widerspruch in seiner totalen Entgegensetzung erhalten bleibt." Also die Unbestimmtheit, worin jeder Widerspruch verschwindet, zum Principe gemacht zu haben, ist vielmehr diess, die Unbestimmtheit nicht zum Princip gemacht zu haben, weil die Gegensätze ja erhalten bleiben sollen. Die Lösung dieses absoluten Widerspruchs erwarten wir begierig vom Verfasser. So viel aber geht schon aus mehrern Beispielen, die wir anführten (s. oben, S. 33, 34), hervor, dass es nicht Hegel, sondern Hr. Hartmann ist, welcher sich der Aufhebung des Satzes vom Widerspruche schuldig macht, freilich auf die unschuldigste Weise von der Welt, weil er nicht die mindeste Ahndung davon hat, was für eine Tragweite seine Beschuldigungen haben. Dass Hegel aber den Widerspruch bestehen lassen soll, im absolut Unbestimmten die Totalität alles Existirenden zu setzen und zu verschlingen (S. 76), ist wieder eines der vielen Gespenster, denen Hr. Hartmann nachjagt. Der Widerspruch ist im Begriffe der Selbstbestimmung, wie wir oben (S. 34) sahen, gelöst, indem darin die ideellen Bestimmtheiten als Momente des Absoluten gesetzt sind.

Was „die Legitimation der Methode" (S. 66) betrifft, so legt der Verfasser ihr hier sonderbarer Weise zur Last, dass sie ihre Rechtfertigung rein aus sich selber schöpfe, dagegen unfähig sei, dieselbe vor dem Verstande zu führen (S. 67). Wir fragen, ob es möglich ist, den Einen der Gegensätze vor dem Richterstuhl des andern zu rechtfertigen. Der Eine verwirft ja eben den anderen, und ebenso wird er sich Dem nicht fügen wollen, mit dem andern verschmolzen zu werden. Dass die Einheit aus den Gegensätzen, und diese aus ihr entspringen, kann sich daher nur durch die Betrachtung der Sache selbst rechtfertigen. Der Process der Dinge, wie der Gedanken, ist ein in der Erfahrung Nachzuweisendes und Nachgewiesenes. Dieser innere Rhythmus der Sache selbst, dem der Philosoph eben nur beizuwohnen hat, ohne ihn zu beeinflussen (S. 37), vollzieht sich von selbst in der Weltdialektik, wie Schelling sagt, so gut, als in der Wissenschaft. Und darin liegt eben die Zuversicht der dialektischen Methode, dass sie diese sich selbst beweisende Wissenschaft ist. Jedes von Aussen an sie gebrachte Kriterium würde sie zu einem Abhängigen machen: das Kriterium müsste wieder bewiesen werden, und so fort in's Unendliche; so dass der Beweis haltungslos in der Luft schweben würde. Aber *veritas est index sui et falsi.*

Aus dem Kapitel: Der Widerspruch, welches zeigen soll, wie Hegel den Widerspruch in Allem und Jedem nachweist (S. 75), haben wir schon die vermeintlichen Hauptkniffe der Dialektik gelegentlich angegeben und beleuchtet. Es bleiben nur noch einige „Kniffe untergeordneter Art" übrig, die Hr. Hartmann der Dialektik vorwirft (S. 79). Ich will nicht leugnen, dass die Dialektik, womit Hegel Gleichheit und Ungleichheit in einander übergehen lässt (Werke, Bd. IV, S. 42—43), eine unreine, gleich der ist, welche Hegel selbst Plato in der Stelle des Parmenides vorwirft, wo Eins in Vieles umschlägt (s. oben, S. 28). Darum aber Hegel „eine künstliche Verwirrung" (S. 80) vorzuwerfen, rechtfertigt sich so wenig, als wenn Hr. Hartmann sie Plato vorgeworfen hätte, wenn er jene Stelle gekannt hätte. Ich hätte die Dialektik der Gleichheit und Ungleichheit in der Kürze also gefasst. Man kann zwei Dinge gar nicht gleich setzen, die nicht auch ungleich wären, weil sie sonst nicht zwei, sondern nur Eines wären. Und die Aehnlichkeit ist eben der Begriff, wo Gleichheit und Ungleichheit, als vollkommene Gegensätze, doch zugleich schlechthin eins sind. Wenn diese Behauptung den Satz des Widerspruchs aufhöbe, so trüge der Begriff der Aehnlichkeit selbst die ganze Schuld; wir wüschen unsere Hände in Unschuld. In der Mathematik freilich fällt Gleichheit und Aehnlichkeit auch auseinander, weil zwei gleiche Dreiecke, als Gedankendinge, in der That nur Eines sind, — ähnliche aber Zwei.

Wenn es sodann Hegel als ein Sophisma angerechnet wird, „zu behaupten, dass, weil A und B verschieden sind, darum A die Ver-

schiedenheit an sich habe" (S. 84): so liegt doch wohl das Sophisma vielmehr darin, zu behaupten, dass die Verschiedenheit nicht dem A selber zukomme. Die Verschiedenheit soll nämlich nach Hrn. Hartmann nur „das Verhältniss ausdrücken, in welchem das Denken Beide betrachtet. Die Beziehung schwebt nur als ein äusserlich Gesetztes zwischen Beiden" (S. 83—84). Das läuft darauf hinaus, dass die Begriffe nicht das in sich enthalten, was der Philosoph über sie denke (vergl. oben, S. 29), — ein ungeheuerliches Sophisma, wenn sonst richtig gedacht worden. So packt die Dialektik unseren Kritiker wieder unbarmherzig beim Schopfe, und stösst ihn selber in die Grube, die er Andern bereiten wollte. Wenn übrigens Hegel vorgehalten wird, der Identität die Verschiedenheit zuzuschreiben, weil sie verschieden von der Verschiedenheit sei, so ist diess eine auch Plato sehr geläufige Wendung. Was einen neuen Beweis gegen das oben (S. 27) angeführte Bestreben des Verfassers liefert, Plato's und Hegels Dialektik auseinanderhalten zu wollen.

Gegensätze, die einander fordern, wie Ursache und Wirkung, sagt der Verfasser ferner, setzen einer den anderen nur ausser sich voraus, wenn sie auch im Denken nicht zu trennen seien, während die Dialektik den entstellenden Schein erwecke, als ob jede Seite ihren eigenen Gegensatz in sich trage oder an sich selbst habe; was natürlich ein Widerspruch sei (S. 85). Indem die Ursache jedoch erst dadurch Ursache ist, dass sie eine Wirkung hat, die Wirkung aber gar nicht eintritt, wenn sie nicht auf die Ursache reagirt (Boreas kann wohl eine Eiche knicken, aber nicht das Schilf, weil nur jene, nicht dieses Widerstand leistet): so ist die Wirkung nur durch die Gegenwirkung möglich, d. h. die Ursache ist die Wirkung ihrer eigenen Wirkung, die Wirkung die Ursache ihrer eigenen Ursache. Sind hier „die Begriffe Ursache und Wirkung nnr im Denken nicht zu trennen," oder nicht vielmehr auch in der Wirklichkeit? Will sich nun der Verfasser hier nicht entschliessen, wie er es nennt, den Widerspruch zu denken? Oder will er lieber die Causalität nicht denken? Dasselbe Quantum von Bewegung ist doch in der stossenden Hand Ursache, im gestossenen Körper Wirkung. Ist darum denn dieses Quantum ein Widerspruch? Zwar meint auch hier noch der Verfasser (S. 86), dass der Inhalt in Ursache und Wirkung nicht identisch sei. Aber das Quantnm von Bewegung ist doch in Beiden identisch, und nach diesem allein sind sie Ursache und Wirkung. Was sie aber sonst noch sind, Fleisch, Holz, u. s. w., danach sind sie gar nicht Ursache und Wirkung. Bei der Wechselwirkung, wo diese Identität von Ursache und Wirkung sich viel kürzer darbietet, und unmittelbar im Worte liegt, also gar nicht zu umgehen ist, tröstet sich Hr. Hartmann damit, dass Schopenhauer diese „ungeheuerliche Kategorie wohl für immer glücklich beseitigt" habe (!?). Was half diese Beseitigung aber, wenn die Gegenwirkung, der der Verfasser den unverdienten Vorzug giebt, nicht auch mit über Bord geworfen wurde.

Endlich soll Hegel in der Auffassnng des logischen Urtheils den furchtbaren Verstoss begangen, die grauenvolle „Verwirrung" angerichtet haben (S. 88), Einheit und Identität zu verwechseln (S. 86), damit er in jedem Urtheile einen Widerspruch zwischen der allgemeinen Form desselben und seinem Inhalte entdecken könne (S. 89). „Dem Begriff der Einheit wird der Begriff der Identität untergeschoben, und aus diesem Gesichtspunkt die Copula als Identitätszeichen der verschiedenen Satztheile gedeutet" (S. 90). Hier ist wieder in des Verfassers Angriff ein ganzes Nest von Widersprüchen enthalten, während er sie auf der gegnerischen Seite zu erblicken glaubt. Das ist der Copula ist doch zweifelsohne das Zeichen der mathematischen Gleichheit, wie auch in jeder Logik die Form des Urtheils E=A oder S=P lautet. Nun sagt Hegel nichts Anderes, als diess, dass die Form des Urtheils das ausdrückt, was der Inhalt gar nicht meint. Hegel behauptet aber gar nicht, dass Subject und Prädicat Eins seien, oder, wie der Verfasser sagt: „ohne Widerspruch zur Einheit verbunden werden" (S. 88). Hätte Hegel diess behauptet, dann erst würde er den Widerspruch begangen haben, welchen Hr. Hartmann vermieden wissen will. Denn was Eins ist, ist nicht Zwei, also ganz coincidirend. Hr. Hartmann ist es mithin wiederum, der Einheit und Identität verwechselt. Denn Identität heisst eben Verknüpfung Zweier, die auch verschieden sind. Hegel kennt nur die Identität Verschiedener, und die Verschiedenheit Identischer. Was er sagen will, ist also diess, dass selbst die ganz flache Verstandesform eines Urtheils den speculativen Gedanken nicht ertödten kann, indem die Form die Identität an sich trägt, welcher die Inhaltsverschiedenheit zwischen Subject und Prädicat nicht entspricht. Dieses Nicht-Entsprechen wird aber in den höhern Urtheilsformen immer mehr ausgeglichen, indem im kategorischen Urtheil das Prädicat die Gattung des Subjects, im assertorischen seinen Begriff ausdrückt, ohne dass darum der Unterschied gänzlich verschwinde.

Wenn Hr. Hartmann meint, Hegel thue dem Empirismus Unrecht, indem er denselben beschuldige, das Uebersinnliche und die Freiheit zu leugnen (S. 71, 110): so hätte er nur die Geschichte befragen sollen, wie diess allerdings die Consequenzen des Empirismus waren, da aus Locke Condillac, der Französische Materialismus des 18. und der Deutsche des 19. Jahrhunderts entsprangen. Dass der Empirismus aber bei Hrn. Trendelenburg z. B. nicht Materialismus, sondern Glaubensseligkeit hervorbrachte, kann nur als eine Inconsequenz, nicht als eine Consequenz dieses Empirikers angesehen werden. Oder man müsste denn den Glauben auch für eine Erfahrung behaupten; was indessen bisher nur Mystiker, nie Philosophen gethan haben. Denn der versuchte Beweis, dass Hegels Dialektik und ihr „Absolutes" eigentlich aus einer Gefühlsmystik entsprungen seien, ist ein so prachtvolles Stück Hartmännischer Deduction, dass ich den Leser zu seiner Kurzweil ausdrücklich darauf ver-

weisen muss (S. 63—64, 71—72, 77, 120). Hr. Hartmann geht viel weiter, als Hr. Bergmann (vergl. oben, S. 11): „Die Erfahrung ist die einzig mögliche Art und Weise, zu einem Inhalt zu kommen; denn die mystische Conception ist eine individuelle Seltenheit (S. 111). Hrn. Bergmanns intellectuelle Anschauung, welche aus dem Denken die Sinnlichkeit ableitet (s. oben, S. 12), wird Hr. Hartmann also sicherlich für Schwärmerei erklären. Wenn er übrigens noch nicht das richtige Verhältniss von Dialektik und Empirie capirt hat, selbst nach den Zurechtweisungen, die ich Hrn. Trendelenburg im „Gedanken" habe angedeihen lassen, wenn Hr. Hartmann in ihrer Einheit immer noch, wie er sich burschikoser Weise ausdrückt, Wind sieht (S. 113—115): so hat er wiederum, uneingedenk des Satzes vom Widerspruch, diesen Wind selber angeblasen. Denn um mich zu widerlegen, sagt er: „Michelet vergisst, dass der Empirismus das Denken einschliesst." Also Hr. Hartmann giebt gerade das zu, um was es uns zu thun ist, und was er uns zu thun vorwirft, wir also nicht vergessen haben. Denn wenn der Empirismus das Denken in sich einschliesst, so ist er Eins mit ihm. Das Denken, sagte ich ja schon früher gegen Hrn. Bergmann (s. oben, S. 10), ist selbst Erfahrung: und der gedankenlose Empirismus nicht etwas, das uns gehört, und mit dem wir zu schaffen haben möchten.

Nachdem der Verfasser in allem Bisherigen die dialektische Methode gründlich und ausführlich widerlegt zu haben wähnt, wirft er noch zum Schluss die Frage auf: „Wie Hegel zu seiner Methode kam" (S. 117). Hier begegnet dem Verfasser der ganz unwürdige Widerspruch, nachdem er den absoluten Ursprung der Methode aus der Natur der Sache ganz richtig angegeben, diese Nothwendigkeit auf rein zufällige Zeitumstände zurückführen zu wollen. In erster Rücksicht heisst es: „Es scheint, dass eine aprioristische Reproduction des Weltprocesses vor dem individuellen Bewusstsein möglich sein müsse," jedoch „wenig Aehnlichkeit mit der zeitlichen Genesis der Welt haben möchte;" was „aber die Hoffnung des Gelingens nur bestärken kann, da es sich nun um eine ewige Genesis handelt, — einen Gedankenprocess, der der Gang der Sache selber ist. So entspringt die dialektische Methode im Grossen und Ganzen aus dem Princip des Hegel'schen Systems, welches hier nicht kritisirt werden soll. Und hier zeigt sie sich, wohlgemerkt, in ihrer reinen Gestalt" (S. 118). Sehr gut! Dem Reinen ist Alles rein! Schade nur, dass der Verfasser dann sogleich darauf in die sehr unreine Verstandesbornirtheit verfällt, die historische Genesis des Systems, in welcher allerdings das Nothwendige unter dem Scheine der Zufälligkeit auftritt, als eine blosse Modekrankheit darzustellen, — sein Nichtkritisirenwollen sich damit als eine blosse Ironie ergiebt. Denn, nachdem der Verfasser in seinem historischen Theile die Genesis des Hegel'schen Standpunkts aus der nothwendigen Entwickelung der Geschichte der Philosophie unseres

Jahrhunderts rein wegzudisputiren gesucht hatte (s. oben, S. 30—31), das historische Gewissen ihm aber zu mächtige Bisse versetzte: so blieb ihm nichts Anderes übrig, als die historische Nothwendigkeit in eine geschichtliche Zufälligkeit zu verwandeln, und für blosse Mode zu erklären: „Mode war es damals, den Kantischen Antinomien einen übermässigen, ja sogar einen positiven Werth beizulegen. Mode war es seit Fichte, die sogenannte Deduction der Kategorien für den Hauptgegenstand der theoretischen Philosophie anzusehen. Mode war es, in dem triadischen Rhythmus von Thesis, Antithesis und Synthesis zu philosophiren. Mode war es, Schellings transscendentale Anschauung zu missverstehen, und die Philosophie hochtrabender Weise für die Wissenschaft des Absoluten auszugeben" u. s. w. Welche Verdrehung der Geschichte, gerade die Kernpunkte der drei Vorgänger Hegels für „äusserliches Beiwerk" zu verschreien, bloss um dem Hegel'schen Standpunkt auf diese Weise „die Stützbalken für seine Methode" abzusägen (S. 119)!

Wenn Hrn. Hartmann aber das „Jargon und Kauderwelsch" der Hegel'schen Sprache „unverständlich" geblieben, so hätte er besser gethan, diese knorrige Tiefe genauer zu sondiren, als nach oberflächlichem Herumlesen über Unverständlichkeit zu klagen. Diese Klage aber wenigstens ist längst aus der Mode, nachdem die reiche Entwickelung der Hegel'schen Schule jene Tiefen aufgeschlossen hat, ohne sie darum zur Flachheit heruntergebracht zu haben, wie der Verfasser allerdings einmal der Schule menschenfreundlich *in parenthesi* vorwirft (S.95). Wenn übrigens „die Verdienste Hegels um Rechtsphilosophie, Aesthetik, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie," — also wirklich um die gesammte Philosophie, „nicht gering anzuschlagen sind:" so möchte ich in aller Welt wissen, wie Hegel es angestellt hat, diess trotz seiner Methode zu vollbringen, welche ja doch „überall Unklarheit und Verwirrung hereingebracht, das Einfache schwer gemacht, und das Dunkele und Problematische seiner Lösung ferner gerückt" (S. 119—120). Wo bleibt nun noch ein Verdienst möglich, da Hegel keinen Schritt ohne die Methode gethan? Oder vielmehr Hegels Verdienst müsste ein ganz exorbitantes, übermenschliches sein, da er die Schwierigkeiten, welche seine Methode ihm bereitet hätte, überwunden haben würde.

„Das Resümé und der Schluss" (S. 122) meiner Kritik ist also: Nicht „die Hegel'sche Dialektik drückt nur die Gespenster ihrer eigenen Einbildungskraft an die Brust," — nicht sie leidet an „einer krankhaften Ueberreizung" (S. 120). Sondern Hr. Hartmann beschreibt hiermit seine eigenen Zustände, „die nur da einen Widerspruch aufzeigen können, wo sie ihn selbst hinein gebracht haben" (S. 123). Diese Widersprüche haben sich aber vielleicht auch darum in einen solchen „Kopf" (S. 121) eingenistet und festgerannt, weil Hr. Hartmann „nie

mit einem Lehrer der Philosophie in persönliche Berührung gekommen," und auch Briefe eines Solchen ohne jeglichen Einfluss auf ihn geblieben sind.

Fragmenta philosophorum Graecorum collegit etc. Mullachius. Vol. II. Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Platonici partem commentarios continens. Parisiis, 1867.

Der erste Theil dieses Werkes erschien 1860, und wurde im „Gedanken" (Bd. II, Heft 1, S. 26–27) angezeigt. Er enthält alle poetischen Fragmente der Griechischen Philosophen, der Eleaten und der Pythagoreer nicht nur, sondern auch der uralten Linus, Musaeus und Orpheus, so wie der Spätern, z. B. die Ode des Stoikers Kleanth und ein Fragment des Neuplatonikers Porphyrius: ferner die prosaischen Fragmente aller Vorsokratischen Schulen. Der zweite und der dritte Theil haben dagegen die Nachsokratischen Schulen zu behandeln: und zwar wird der dritte sich hauptsächlich mit den ausführlichen Ueberresten der Stoiker und der Epicureer beschäftigen, und das Ganze abschliessen; während der vorliegende zweite Band, nach einigen Rückblicken auf den ersten (*Prolegomena partim ad volumen primum pertinentia*), worin „Pythagoras und seine Schüler und Nachfolger" in reicher Nachlese behandelt werden, (*p. I—LVII, p.* 1—129), die Sophisten und ihre Fragmente (*p. LVIII—LXXXVI, p.* 130—146), die Cyniker (*p.* 209—395), und endlich die Cyrenaiker (*p.* 397—438) enthält. Das Leben, die Sitten und die Philosopheme der Schriftsteller werden stets vorausgeschickt. „Mein Hauptbestreben," sagt der Verfasser in der Vorrede, „war, meine Vorgänger an Fleiss zu übertreffen, zahlreichere, correctere und zugleich besser geordnete und übersetzte Fragmente der Philosophen zu Tage zu fördern." Inwiefern dem eisernen Fleisse des Verfassers diese Resultate zu erzielen gelungen sei, davon wird den Leser das gründliche Studium des Buchs auf's Unzweifelhafteste überzeugen, und so die Gewissheit verschaffen, welcher unschätzbare Nutzen damit der Geschichte der Philosophie erwachsen ist, nicht bloss, wie der Verfasser aus Bescheidenheit sagt: *aliquid luminis veteri philosophiae et graecis litteris visus fuero attulisse.* Der Staat hat denn auch durch die Verleihung einer Professur an hiesiger Universität diese Verdienste anerkannt.

Ich füge noch einige Worte der Vorrede hinzu, weil ich mich darüber noch etwas näher auslassen möchte: „Damit endlich meiner Arbeit eine Probe vollendeter Weisheit nicht fehle, habe ich zwischen die Philosophen sozusagen geringern Standes (*minorum gentium*) und

zweiter Grösse (*secundae notae*) Plato, einen Schriftsteller ersten Ranges, eingeschoben, wie er den Ursprung der Dinge im ersten Theile des Timaeus untersucht und von Cicero und Chalcidius erläutert wird." Diese Stücke nehmen die Seiten 147—258 ein. Dem Commentar des Chalcidius sind vier astronomische Tafeln beigelegt. „Ueber das Alter," heisst es in der Einleitung, „und das Glaubensbekenntniss des Chalcidius herrscht ein alter Streit unter den Gelehrten. Die Einen machen ihn nämlich zu einem Christen, die Anderen zu einem Juden, endlich zu einem Heiden. Ich halte ihn für einen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, der keiner Secte zugethan, sondern, mit der vollen Erkenntniss alter Weisheit ausgerüstet, über die heiligen Gebräuche so urtheilte, dass er gewissermaassen die Mittelstrasse zwischen den verschiedenen Religions-Formeln einschlug" (S. 147). Dass das Fragment des Timäus Locrus: περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος hierbei nicht fehlen konnte, versteht sich von selbst (S. 38—46). Die alte Controverse, ob Plato seinen Timäus aus dieser Schrift entnommen, oder dieselbe eine dem Pythagoreer untergeschobene Copie des Platonischen Dialogs sei, entscheidet Hr. Professor Mullach also: „Da Johannes Philoponus in seinem Commentar über die Aristostelische Schrift περὶ ψυχῆς (D. 7) mit Recht bemerkt hat, dass, wenn Aristoteles den Timäus anführt, er den Platonischen Dialog meint, da ferner Clemens von Alexandrien der erste ist, welcher jene Schrift des Pythagoreers Timaeus citirt, so folgt, dass sie untergeschoben sei. Dazu kommt, dass der Verfasser, wenn er auch dem Alterthum angehört, doch Jonische Formen dem Dorischen Dialekt beimischte; so dass es klar ist, er lebte zu einer Zeit, wo die Reinheit der alten Dialekte schon erloschen war."

La Solidarité. Journal des Principes. Sous la direction de Charles Fauvety.

Nachdem Herr Fauvety in Gesellschaft mehrerer Gelehrten vom Jahre 1855 bis 1857 die *Revue philosophique et religieuse* in 9 Bänden, von denen die zwei ersten bloss den Titel *La Revue* führen, herausgegeben, und auch mir deren Spalten zu manchen Veröffentlichungen dargeboten hatte, giebt der mir befreundete Mann jetzt, als einsamer Denker (*seul? Hélas, presque seul!*), obige Zeitschrift in Monatsheften heraus, „welche sich zwölfmal im Jahre das Vergnügen macht, einen freien, originalen und unabhängigen Gedanken auszudrücken, — unabhängig nicht nur von der Regierung (das ist zu leicht), sondern auch von seinen Abonnenten und dem Herrn Publicus. Die Zeitschrift ist eine sociale Thätigkeit, deren Initiative Ein Mann ergriffen. Alles wird in der Welt bezahlt, nur nicht die Wahrheit; sie kostet noch dem Spendenden — oft selbst das Leben." — Die Zeitschrift hat bereits ihren zweiten Jahrgang erreicht, und will die neue Gesellschaft, die neue Religion, die neue

Wissenschaft, die aus dem Boden des Socialismus hervorspriessen soll, in unverholenerer Gestalt darstellen, als die *Revue* es bereits gethan hatte. Das Motto ist: *Tous pour chacun, chacun pour tous.*

Ueber die Philosophie sagt Hr. Fauvety: „Die Wahrheit ist ewig, die Principien ändern sich nicht. Die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche sie alle zu einem gemeinsamen Ziele führt. Es ist nicht wahr, dass es nur Ein Wesen in der Welt giebt, wohl aber die Einheit der Beziehungen der Wesen, welche *causa sui* sind. Die Solidarität dieser Beziehungen durch die Einheit giebt uns die Ordnung, die Freiheit, den Fortschritt. Jedes Wesen, weit entfernt, sein Ich durch Verallgemeinerung zu verlieren, fühlt um so mehr Leben, je mehr es sich verallgemeinert; so dass die höchste Realität darin besteht, sein Leben in Allem, was ist, zu fühlen. Was die Vernunft so als absolute Einheit fasst, kann mit einem Kantischen Ausdrucke *νοούμενον* genannt werden, während die Phänomene die bedingten Realitäten und Beziehungen ausdrücken." — Ueber die Religion heisst es: „Es giebt Religionen der Kindheit des Menschengeschlechts; es giebt deren für seine Jugend; es wird auch eine für sein reifes Mannesalter geben. Die Religion, Tochter des Gefühls und der Vernunft, ist nur das Inswerksetzen der Philosophie. Das göttliche Ideal in Einem Individuum verwirklichen, ist ein Hirngespinnst; es in Einer geschichtlichen Person oder im Legendentypus Fleisch werden lassen, ist ein Act der Idolatrie. Das hiesse, die Menschheit unbeweglich machen. Unsere Religion ist wissenschaftlich, fortschrittlich, allgemein. Will das Christenthum diese Religion sein, so muss es sich mit den ewigen Principien versöhnen. Die Dogmen müssen aufhören, Realitäten zu sein, müssen zu symbolischen Formen werden. Diese drücken vollkommen vernünftige Begriffe aus. Gott ist in einem Jeden von uns, er heisst Vernunft (λόγος); und die Vernunft ist das Licht, womit wir zur Welt kommen. Die in ihrer absoluten Einheit gefasste Vernunft ist identisch mit dem allgemeinen Bewusstsein, mit Gott, der Seele der Welt. Der Himmel ist in uns. Christus war der Erste, der Einzige, welcher das Leben der ganzen Menschheit in sich fühlte. Der Tag wird kommen, wo jeder Mensch weiss, dass er die Menschheit in sich trägt." — Auf diese philosophischen und religiösen Principien soll nun das neue gesellschaftliche Leben aufgebaut werden: „Die Ordnung ist das erste Bedürfniss der socialen Collectivitäten; die Freiheit das erste Bedürfniss der Individuen, welche sie bilden; die Gerechtigkeit das unabwendliche Corollarium Beider. Das Uebel ist nicht in der Natur der Dinge; es ist Negation, Verderben, Abweichung von der ewigen Ordnung. Die Menschheit giebt uns Millionen, und empfängt von uns nur Eins. Das Heil kommt nur von der Thätigkeit Aller. Die Menschheit muss selber ihr collectiver Heiland sein. Die Solidarität ist das sociale Gesetz der Zukunft. Die Erde ist nicht verflucht, sie ist auch am

Himmel. Die Liebe ist das Gesetz der Welten. Die Schöpfung der moralischen Welt ist die unaufhörliche Arbeit aller Kräfte. Jeder Arbeiter trägt sowohl sein eigenes Geschick, als den Zweck des gemeinsamen Werkes in sich, damit Alle erkennen, dass sie nur Eins sind durch den Geist. Die socialen Molecülen, indem sie sich nach eigenen Gesetzen gruppiren, erzeugen Organe und rufen Organismen hervor, welche die Mittel und Instrumente der Verhältnisse des Collectiv-Wesens sind. Die socialen Functionen werden durch diese Organe und Organismen kraft der Principien geübt, deren Quelle im Individuum und deren Endzweck in der Menschheit ist, die zu immer umfassendern und höhern Einheiten durch Familie, Gemeinde, Provinz, Staat und Nationalität aufsteigt." — Wir können nicht leugnen, es ist ein Versuch, und wohl ein sehr gelungener, den Atomismus mit dem Monismus in der Philosophie, den historischen Christus mit der ewigen Menschwerdung in der Religion, den Individualismus und den Universalismus im socialen Leben, wenn auch nur in einer flüchtigen Skizze, mit einander zu verknüpfen.

La Religion et la politique de la société moderne. Par Frédéric Herrenschneider. Paris 1867.

Der Verfasser stellt (S. 60—63) das „sociale Problem," das ohne Religion nicht gelöst werden könne, also: „Die Dogmen der Schöpfung eines unschuldigen Menschenpaars, des Sündenfalls, der Erbsünde, der Erlösung kann die Revolution und der freie Gedanke nicht mehr annehmen. Da diese aber noch nicht die neue Lösung des Problems besitzen, so machen sie Compromisse. Unsere Freidenker schicken ihre Kinder in den Katechismus und ihre Frauen zum Beichtstuhl, obgleich sie die daselbst gegebenen Lehren tadeln." (Sehr richtig!) „Das führt nothwendig zur socialen Entartung. Die sociale Erneuerung, welche der freie Gedanke und die Revolution begonnen, wird sich nur befestigen, wenn wir neue Dogmen besitzen, welche die Menschheit besser unterrichten, als das Christenthum." Dahin will nun der Verfasser durch eine neue Psychologie führen, welche von der Einheit, der Persönlichkeit, der Selbstursachlichkeit und dem Selbstzweck der Seele ausgeht (S. 73, 83, 355—356). Schade, dass er dabei seines Deutschen Ursprungs so uneingedenk ist, in der Deutschen Philosophie auch nicht im Entferntesten — wiewohl mit grossem Unrecht — die Lösung des Problems gesehen zu haben; so dass ich hier die in seiner freundlichen Zuschrift vom 2. December 1867 von ihm gehoffte „grosse Analogie seiner Ideen mit den von mir veröffentlichten" durchaus nicht zu erblicken vermag, während ich mich mit dem Franzosen Fauvety in grösserer Uebereinstimmung finden könnte.

In einem Kapitel vom Deutschen Charakter (S. 304—322) zeigt Hr. Herrenschneider nämlich eine befremdliche Undeutschheit, und namentlich kommt die Deutsche Philosophie äusserst schlecht bei ihm weg: „Kant hat bewiesen, dass die reine Vernunft nichts Reales durch sich selbst erkennen könne. Das ist ein schönes Stück Wahrheit, das in Frankreich dankbar aufgenommen worden ist." (Von wem?) „In Deutschland aber hat diese Warnung nichts geholfen; Kants unmittelbare Nachfolger haben die Realität selbst auf die Ideen gründen wollen. Zu dem Ende erhebt Fichte das Ich zur Höhe der All-Realität; Schelling zeigt, dass die Ideen und die Gesetze des Geistes das reale und absolute Maass der Dinge sind; Hegel glaubt die Identität des Denkens und des Seins erweisen zu können, — und fängt zu dem Ende mit dem Nichts an. Das Resultat aller dieser Schwelgerei (*débauche*) des Deutschen Gedankens, die fast ein Jahrhundert dauerte," also immerhin länger, als Hr. Bergmann sich einbildet (s. oben, S. 6, 16), „reducirt sich fast auf Null." Das heisst denn doch Trendelenburg und seine beiden in diesen Blättern kritisirten Nachtreter noch weit überbieten!

Wenn wir nun nach den neuen Dogmen fragen, welche der Verfasser in einer neuen Gesellschaft und in einer neuen Religion aufstellen will, so steht er eben sehr gegen Hrn. Fauvety zurück. In Bezug auf die sociale Solidarität verwirft der Verfasser die philosophische Idee, dass die Menschheit ein Collectivwesen sei, und scheint so, seinen psychologischen Principien zufolge, dem Individualismus den Vorzug vor dem Universalismus einzuräumen (S. 491). Wenigstens verdammt er den Socialismus, als opfere er die Freiheit auf (S. 503); — ein Tadel, der indessen mit Sicherheit nur den Communismus trifft. Wir stimmen daher auch dem Verfasser bei, wenn er verlangt, dass der Mensch freiwillig zur socialen Einheit beisteuern müsse; mit welchem Satze der Verfasser auch eigentlich beide Principien verbinden will, während die liberale Partei zu ausschliesslich der individuellen Initiative huldige (S. 504), — diesem antisocialen Principe, welches in der Französischen Revolution die grösste Unordnung und Unbotmässigkeit hervorgebracht habe (S. 510). Zur vom Verfasser angestrebten Versöhnung der Gegensätze, die wir nicht für die echte halten können, führt er dann neben seinem doch vorhin so gerühmten Individualismus das Princip der Autorität ein, welches er nicht aus dem Princip der Freiheit selbst ableiten, sondern vielmehr als den Repräsentanten der Einheit und Solidarität fassen will. So verhält er sich sehr schwankend zum Princip des Individualismus. Er beklagt sich, dass diess revolutionäre Princip in den officiellen Schriftstellern, in den Spitzen (*sommités*) der Universität und der Akademie vorwalte (S. 517—518). Dieser Repräsentant der socialen Einheit soll nun im „nationalen System" der Fürst sein, welcher unter seiner persönlichen Verantwortung *quasi* absolut, ohne

Volkscontrolle und wie er es eben versteht (*comme il l'entendra*), regieren dürfe. Er verdanke seine hohe Stellung seinem eigenen Verdienst — doch gewiss eine sehr individuelle Initiative — oder dem seiner Vorfahren (S. 526, 543, 584).

Da sitzen wir mitten in der vollen Philosophie des Imperialismuss, selbst mit einem guten Grunde für eine hohe Civilliste, auch als Preis für die vielen Gefahren, durch die der Cäsar sich den Weg zum Throne bahnte nnd sich gegen etwaige Concurrenten auf demselben erhalten muss (S. 528—529, 629, 544). Ja, der Verfasser geht in seiner Naivetät soweit, den Schriftsteller Napoleon III. (*un Auguste écrivain*) zu citiren, um die Nothwendigkeit des Cäsarismus zu beweisen (S. 541). Und nun kommt der Verfasser selbst dazu, dem Individualismus, dem er vorher die Grundlegung des Imperialismus absprechen wollte, doch insofern Genüge zu thun, als in diesem sonderbaren Systeme dieser mit discretionärer Gewalt ausgerüstete Fürst, als Sohn seiner Werke, sich seinen Stand mit eben der freien Initiative wählt, wie jeder Andere den seinigen (S. 543, 545, 525—527). Noch naiver bleibt es aber freilich, das Princip der Autorität gradezu das Gesetz des Stärkern, — oder lieber der Erhabenheiten (*des supériorités*) zu nennen (S. 547), — ja, es in Wahrheit zum Gesetze der ganzen socialen Organisation zu machen (S. 583); und dabei sogar in die Worte seines Caesars nachahmend auszubrechen: *Heureuses les nations qui possèdent ces supériorités victorieuses, car ces hommes virils sont les vrais génies de la civilisation* (S. 555). Wir lesen dabei: „Die Autorität der Majoritäten ist die Regierung des leidenschaftlichsten, unwissendsten, brutalsten Theils der Nation. In der That, die klugen und fähigen Leute sind immer in geringer Zahl" (S. 550). Es ist wie Hr. Trendelenburg in seinem Naturrecht sagte: *Minora saniora.* Wir können uns aber die Klugen und Fähigen als die Minorität denken, und sie dennoch durch den Willen der Majoritäten an's Steuerruder des Staats gelangen sehen; denn die Massen haben den Instinct des Rechten. Der Verfasser aber sagt: „Der Schöpfer hat den erhabenern Männern die Macht gegeben, sich den Massen aufzuerlegen" (S. 552). So erweist sich denn der Verfasser als ein erklärter Feind des Liberalismns, der freien Concurrenz, deren Excessen er dann auch gradezu das Hereinbrechen der Superioritäten zuschreibt. Die Liberalen seien also inconsequent. Denn da die Concurrenz auch den Superioritäten freien Lauf liess, so hätten sie die Concurrenz nicht im Namen der Freiheit, sondern in dem des Autoritätsprincips empfehlen müssen (S. 556—558), — und dergleichen mehr. Hr. Herrenschneider schliesst die Apologie des Staatsstreichs vom 2. December mit folgender emphatischen Phrase: „Wenn also in den höhern Nationen ein unter Allen hervorragender Mann das Steuerruder des Staats ergreift, glaubt man, dass es ein

öffentliches Unglück, ein Eingriff in den Privat-Wohlstand, ein Verbrechen gegen die Moral, eine Verletzung der göttlichen Gesetze sei? Offenbar Nein!" (S. 559—560). Schlimm genug, dass der Verfasser das Lob seines Helden nur durch negative Prädicate zu feiern im Stande ist! Und so will er denn eine intelligente Usurpation beider Kaiser Frankreichs durch „den edlen und erhabenen Zweck" rechtfertigen (S. 561—562). Wenn er dabei gegen die Wahlen, die höchstens Mittelmässigkeiten auf's Tapet bringen sollen, herzieht, und für seinen Helden — „wenn auch nicht ein Genie, doch ein erhabener Mann" — eine unabhängige erbliche Stellung verlangt (S. 563—565): so vergisst er, dass Napoleon III. sich auf die Wahl von sechs Millionen gerade am Meisten zu Gute thut, — weit mehr, als darauf, der Neffe seines Onkels zu sein. Ja, der Verfasser ist kaiserlicher, als der Kaiser. Denn unter die zerstörenden Ursachen, welche den endlichen Erfolg seines Unternehmens bezweifeln lassen könnten, rechnet der Verfasser die zwar sehr gemässigte (ja wohl!) Nachgiebigkeit des Kaisers gegen die Principien von 1789, die aber doch hinlänglich sei, um in den Geistern gefährliche Forderungen zu nähren und den Staat dem das Princip der Vorsehungs-Autorität untergrabenden Individualismus Preis zu geben (S. 574—575). Der Verfasser ist für einen Senatorsessel überreif!

Zum Schluss will der Verfasser das Heil der neuen Gesellschaft in einer „gründlichen Umgestaltung der religiösen Dogmen" finden (S. 576); die Religion soll die Wissenschaft sein, welche die Menschen ihr Verhalten in der Gesellschaft lehrt. Sie wird dem Verfasser offenbar zum Mittel für den Staatszweck (S. 588—589). Diess führt den Verfasser auf die Nothwendigkeit einer Staatsreligion, wofür er aber das Christenthum nicht als geeignet ansieht, und zwar aus drei Gründen (S. 595), die er auch schon früher angegeben (S. 48, 169, 195, 405, 436, 450), besonders aber weil Christus nicht gewollt hat, dass die Religion sich in die Staatsangelegenheiten mische, da sie ihren Zweck im Himmel und nicht auf Erden habe (S. 599). Diese neue Religion müsse den Erfordernissen der Wissenschaft, der Erfahrung und des gesunden Menschenverstandes gemäss sein, um die freie Initiative aller Glieder der Gesellschaft, in Harmonie mit der Einheit und Solidarität, zu garantiren; sie sei die praktische Moralwissenschaft. Der öffentliche und Privat-Unterricht gehöre dabei dem Priesterthum, — das aber freilich etwa nur die Stellung der Fichte'schen Volkslehrer einnehmen soll (S. 632—635). Diese aus den psychologischen Prämissen und den Anforderungen der socialen Wissenschaft geschöpfte Religion (S. 641) wird nun ungefähr folgendermaassen beschrieben.

Da das Sein überhaupt vom Verfasser, nach Analogie der vier Kantischen Kategorien-Klassen und der vier Aristotelischen Ursachen, als Substanz, Einheit, Kraft und Selbstzweck bezeichnet wurde (S. 358, 642—647), so führt er auch die Erkenntniss der göttlichen Natur auf

diese Principien zurück. So enthalte die Gottheit die vier Elemente des Seins: Einheit, Substanz, Kraft, Zweckthätigkeit. Indem das höchste Wesen dieses Sein nun in der höchsten Vollkommenheit besitze, so sei die Quelle, aus welcher die Erkenntniss desselben fliesse, die Anschauung eines Ideals des Wahren, Guten und Schönen, das, obgleich in uns wohnend, doch unabhängig von uns sei, weil wir selbst diese Vollkommenheiten nicht besitzen und sie also auch nicht erfinden können (S. 651—653); — ein ganz ordinärer Cartesianischer Beweis vom Dasein Gottes, wie sehr sich der Verfasser auch dagegen sträuben möge. „Das Ideal entsteht in uns kraft der allgemeinen Gegenwart der göttlichen Wesenheit, die wirklich in das Wesen selbst unseres Seins eindringt wegen des directen Verhältnisses Beider; — der Beweis der persönlichen Gegenwart Gottes in uns" (S. 654, 115). Die Persönlichkeit Gottes ist hierbei etwas schnell gewonnen! Und aus seiner Individualität, als einer von der unsrigen unterschiedenen, will der Verfasser dann sogar die „tastbare Natur (*nature tangible*) Gottes" beweisen. „Wenn die göttliche Substanz nicht der Aether selber ist, so muss sie doch in Verhältniss zu dieser allgemeinen Flüssigkeit sein, und so Elektricität, Wärme und Licht erzeugen. Der Raum hat seinen Existenzgrund in der Gegenwart der göttlichen Substanz und ihrer unwägbaren Flüssigkeiten (*fluides impondérables*), während die Zeit die Manifestation seiner Thätigkeit ist. Raum und Zeit sind die realen Ausdehnungen der endlichen Ordnung. Die Schöpfung ist aber nicht ausser dem Unendlichen, sondern existirt in seinem Schoosse. Die endliche und die unendliche Ordnung bilden ein und dasselbe Ganze, welche den Dualismus der Ansicht der göttlichen Person ausmachen. Zu allem dem gelangen wir ohne die mindeste Hypothese, und haben das höchste Problem des Wissens durch blosse Beobachtung gelöst" (S. 655—662). Das nennt man doch, sich grossen Illusionen hingeben, und sich das Problem der Schöpfung sehr leicht machen! Alles kommt aber doch darauf an, zu erkennen, wie die Dualität in der Einheit enthalten, und warum das Endliche aus dem Unendlichen geflossen sei. Immerhin wollen wir nicht leugnen, dass diese „Selbstkenntniss" (S. 663), indem der Mensch die Elemente seines Wesens auch in der Gottheit wiedererkennt, — dass dieser Semi-Pantheismus und diese Semi-Immanenz des Göttlichen im Menschlichen, obgleich in ziemlich roher Form auftretend, dennoch die Aufbesserung der Gesellschaft ermöglichen könne, indem diese sich nicht mehr als etwas bloss Zeitliches im Gegensatz zum Geistigen wisse, wie es der Verfasser dem Liberalismus vorwirft, und daraus alles Unheil erklären will, woran die heutige Gesellschaft krankt (S. 628 flg.). Hier wäre der Punkt, wo die vom Verfasser gehoffte Analogie (s. oben, S. 44), freilich immer in einer gewissen Entfernung, mit dem Deutschen Gedanken eintreten könnte.

Die bisher erschienenen Beurtheilungen des Werks: Naturrecht oder Rechtsphilosophie u. s. w. von C. L. Michelet. 2 Bände. 1866.

Nachdem ich für die grossartige geschichtliche Entwickelung der Heroen der Deutschen Philosophie gegen ihre Verkleinerer auf beiden Seiten des Rheins in die Schranken getreten bin, sei es mir erlaubt, auch *pro meis aris et focis* zu kämpfen, die ich jedoch von denen meiner grossen Vorgänger nicht abtrennen möchte. Ich gehöre nun nicht zu denen, deren Werke sogleich von der Gegenwart mit Freuden aufgenommen und in wortreichen Kritiken besprochen werden. Im Gegentheil. Sei es, dass meine Richtung jetzt missliebig ist, und nicht mehr geeignet scheint, Carrière zu machen oder zu gewähren, sei es, dass meine Ideen dem lebenden Geschlechte etwas zu weit vorauseilen, — kurz, ich habe das Unglück, dass man mich gern todt schweigen möchte. Meine „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes," meine „Philosophie der neuesten Geschichte" z. B. sind sehr wenig in Zeitschriften beachtet worden, wenn sie auch diesseits und jenseits des Oceans einen zahlreichen Leserkreis sich zu erwerben wussten. Gegenwärtiges Naturrecht hat indessen, so viel ich weiss, drei Recensionen über sich ergehen sehen, deren keine jedoch sich rühmen darf, in den Geist des ganzen Werkes eingedrungen zu sein und eine erschöpfende Kritik seines zusammenhangenden Gewebes gegeben zu haben. Eine solche, ohne die eine philosophische Arbeit doch nicht gründlich beurtheilt werden kann, erwarte ich noch. Die zwei ersten Kritiken haben jede nur ihr Fach, die Eine das Criminalrecht, die andere die Nationalökonomie herausgehoben und für sich betrachtet. Das Fach der dritten lässt sich schwer angeben, wenn ich es nicht das eines historischen Stockjuristen nennen soll, der nur an einzelne historische Notizen, nicht einmal an ein einzelnes Gebiet meines Werkes heranzutreten weiss.

Professor von Holtzendorff hat in seiner Zeitschrift für Strafrechtswissenschaft, wie es denn auch ganz in der Ordnung ist, mehr nur das dahin einschlagende Kapitel meines Buchs berücksichtigt, ohne die übrigen Partien indessen ganz zu vernachlässigen. Zunächst hebt er anerkennend heraus, dass ich in der „wohlgelungenen Entwickelung" der Lehre von der Zurechnung, wie sie in meinem „Systeme der philosophischen Moral" nicht nur (1828), sondern auch schon 1824 in meiner Inaugural-Dissertation: *De doli et culpae in jure criminali notionibus,* enthalten ist, nicht nur von Juristen, wie Köstlin in seiner neuen Revision der Grundbegriffe des Strafrechts, vielfach benutzt worden bin, sondern auch der „neuern Gerichtspraxis" voraus sei, welcher „der Vorwurf gemacht werden muss, dass sie mit ihrem sogenannten rechtswidrigen Bewusstsein von der blossen Möglichkeit strafgesetzwi-

driger Folgen einer Handlung die Unterschiede zwischen *culpa* und *dolus* nahezu verwischt." Die Gerechtigkeit dieses Lobes habe ich um so tiefer empfunden, als mir diese unrichtige Gerichtspraxis zu einem sehr grossen praktischen Nachtheil hätte werden können. Denn wegen einer Rede in mehrern Bezirksvereinen, die ich hatte drucken lassen, und in der ich die glorreichen Kriegsereignisse des Jahres 1866 zur Grundlage einer Verherrlichung Preussens gemacht hatte, in einen Pressprocess verwickelt, weil ich doch nicht Alles loben konnte, sondern z. B. das Herrenhaus eine Ruine des Mittelalters genannt hatte, wurde ich freigesprochen, weil das Gericht auch nicht annahm, ich hätte das rechtswidrige Bewusstsein gehabt, dass möglicher Weise mein Ausdruck das Herrenhaus dem Hasse oder der Verachtung aussetzen könne. Dieser ganze §. 101 des Strafrechts, und seine darauf gegründete Gerichts-Praxis erinnert mich übrigens an eine lange vorher 1846 gegen mich desswegen eingeleitete Disciplinar-Untersuchung, weil ich die von der Französischen Gemeinde zu Königsberg selbst, wegen Nichtbestätigung eines Geistlichen, herbeigeführte Unterbrechung des Gottesdienstes in ihrer Kirche „eine Schliessung der Kirche" genannt hatte; was die Regierung, als sei es auf sie bezogen, dafür ansah, dass ich die Anordnungen der Obrigkeit durch Entstellung von Thatsachen dem Hasse oder der Verachtung ausgesetzt habe, und zwar weil ich den mir freilich von der Zeitungsnachricht dargebotenen Ausdruck hätte passiren lassen, sorglos darüber, ob nicht die Beleidigung darin enthalten sein könne.

Sonst hat Professor v. Holtzendorff auch Manches an meinem Criminalrecht auszusetzen, — zunächst den Ausdruck: „Peinliches Recht." Warum diese Bezeichnung „den Criminalisten heute bereits unverständlich erscheint," ist nicht abzusehen, da doch die „peinliche Halsgerichtsordnung" Kaiser Karls IV. jedem Criminalisten verständlich sein muss. Uebrigens kommt das Wort nicht im Titel des Kapitels, der „das Unrecht" (Bd. I, S. 229) heisst, wofür in der Inhaltsanzeige „das Strafrecht" gesetzt ist (S. VII), vor, sondern im Gegensatze zu den andern Formen des Unrechts (S. 240). Doch hänge ich nicht an diesem ἅπαξ λεγόμενον, und bedauere den Ausdruck, da er Anstoss erregte. Warum gebraucht ihn aber Professor v. Holtzendorff selbst beim zweiten Tadel, den er ausspricht?

„Ebensowenig begreift man die Einreihung des peinlichen Rechts, welches doch ein Bestandtheil der staatlichen Rechtssphäre ist und zum öffentlichen Rechte gezählt werden muss, unter die Einzelrechte; was eigentlich nur dem Fichte'schen Standpunkt entspricht." Dieser Einwand war mir sehr wohl bekannt, und ich pflegte ihn auch schon immer im mündlichen Vortrag zu beantworten (vergl. auch Bd. I, S. 170—172). Warum, frage ich, gehört das Strafrecht in's öffentliche Recht? Die Antwort lautet meistentheils: „Weil das Verbrechen ge-

meingefährlich ist, alle Bürger angeht, und also den Staat veranlasst einzuschreiten." Indessen hat es viele *crimina privata* gegeben, wo der Staat dem Beleidigten die Einleitung des Verfahrens überliess, und giebt es deren noch, wie Injurien und Ehebruch. Dann giebt es ja ausdrücklich Privatverbrechen und Staatsverbrechen. Und endlich ist die Verletzung von Verträgen nicht auch etwas Gemeinschädliches? Im Verbrechen, wie in der Verletzung eines Vertrages, ist immer nur ein Einzelner beschädigt: es liege denn ein Staatsverbrechen oder ein Vertrag mit dem Fiscus vor. Aber freilich die Zurückführung des Unrechts auf das Recht ist Sache des öffentlichen Rechts, weil der Richter, wenn die Selbsthülfe ausgeschlossen ist, nicht ohne sociale Anordnung gedacht werden kann. Daher habe ich auch das Processrecht, sowohl den bürgerlichen als den strafrechtlichen Process, in's sociale Recht gesetzt, als „Rechtspflege" (Bd. II, S. 88—123). Das Verbrechen selbst kann ich mir aber denken ohne den Staat; so habe ich es in meiner Darstellung des „Einzelrechts" gefasst, gewissermaassen wie in einem vorstaatlichen Naturzustande. Wozu noch kommt, dass es mit dem Eigenthum und dem Vertrage zum strengen Rechte (Bd. I, S. 170—253), zum *forum externum* gehört, während ich das öffentliche, das sociale Recht als eine höhere Einheit des *forum externum* und des *forum internum*, des Rechts und der Moral, als Sittlichkeit fasse (Bd. I, S. 286—288). Fichte's Standpunkte aber entspricht es, das Criminalrecht in's öffentliche Recht zu verlegen, weil er die Strafe für ein Zwangsrecht des Staats ansieht zur Sicherung der Bürger.

Die zwei Haupteinwände sind aber folgende: „Der Hegel'schen Lehre getreu, hält Michelet natürlich an der W i e d e r v e r g e l t u n g s - t h e o r i e, und folglich an der T o d e s s t r a f e fest, deren Anwendung für den Mord ihm gerecht, für den Hochverrath unzulässig erscheint. — Seine Auffassungen sind nothwendiger Weise vom Standpunkt seiner philosophischen Grundprincipien zu beurtheilen. So geistreich die Ausführungen des Verfassers, so gewandt seine Dialektik: so wird er sich doch schwerlich verhehlen können, dass die neuere Strafrechtswissenschaft über die Ansichten Hegels weit hinausgeeilt ist." Dass ich nicht in allen Punkten, namentlich in der Auffassung der Staatsidee, der Hegel'schen Lehre treu geblieben bin, wird später (s. unten, S. 53) auch eingeräumt, — wenn ich gleich den allgemeinen Boden derselben nicht verlassen habe. Da die Philosophie aber gemeinhin den empirischen Wissenschaften um Jahrzehnte voraus ist, so möchte ich zunächst allen Ernstes die Frage aufwerfen, ob die neuere Strafrechtslehre, oder Jurisprudenz überhaupt, denn auch nur den Hegel'schen Standpunkt, geschweige dessen weitere Entwickelung, schon erreicht hat.

Was nun in's Besondere zuerst die Wiedervergeltung betrifft, so will also das heutige Criminalrecht über Pythagoras, Aristoteles, Kant und Hegel, die sämmtlich den Rechtsgrund der Strafe aus der Wiederver-

driger Folgen einer Handlung die Unterschiede zwischen
dolus nahezu verwischt." Die Gerechtigkeit dieses L
um so tiefer empfunden, als mir diese unrichtige
einem sehr grossen praktischen Nachtheil hätte we
wegen einer Rede in mehrern Bezirksvereinen,
lassen, und in der ich die glorreichen Kriegsereig
Grundlage einer Verherrlichung Preussens gem
process verwickelt, weil ich doch nicht Al
z. B. das Herrenhaus eine Ruine des Mitt
ich freigesprochen, weil das Gericht au
rechtswidrige Bewusstsein gehabt, dass
das Herrenhaus dem Hasse oder
Dieser ganze §. 101 des Strafrech
richts-Praxis erinnert mich übrig
mich desswegen eingeleitete Di
der Französischen Gemeinde
tigung eines Geistlichen, herb ... nicht mir,
in ihrer Kirche „eine Schl
Regierung, als sei es auf ... rvergeltung fliesst, er-
nungen der Obrigkeit ... nes Andern verletzt, erklärt
oder der Verachtung ... wird als freier Mensch, nicht als
lich von der Zeitun ... n dem Gesetze beurtheilt wird, das er
lassen, sorglos d ... e Einwilligung zu dieser Strafe nicht durch
sein könne. ... nnten Staatsvertrage, sondern durch die That

Sonst hat ... n beschränke die Todesstrafe aber auf den kalten,
minalrecht au ... rd, weil ich sie hier für die einzig gerechte erkennen muss,
Warum di ... ihren Ausschluss, so oft die Geschworenen ihr Verdict auf
ständlich ... gründe abgeben. Ihre Abschaffung, die ich sehnlichst wünsche,
gerichts ... vom Verschwinden der Mörder ab; und ich billige nicht die jetzt
sein m ... führte Heimlichkeit ihrer Vollstreckung, — als wenn sich das
der ... icht ihrer Anwendung schämte. Beim Hochverrath verlangt die
„d ... Wiedervergeltung die Verbannung, weil der Verbrecher die Unverträglichkeit seiner Person mit dem bestehenden Staate, und der gesetzlichen Art und Weise ihn zu verbessern dargethan hat; — eine Strafe, welche freilich nur den misslungenen Hochverrath treffen kann, weil der gelungene Staatsstreich sich der Strafe entzieht, und der Hochverrath, wie Gans sagt, das einzige Verbrechen ist, das in seinem Conat besteht (Bd. I, S. 247—248).

Wenn nun Professor von Holtzendorff bei diesen kurzen Zustimmungen und Ausstellungen mit Recht bemerkt, dass er dadurch nur „auf das Erscheinen dieses höchst anregenden Werkes hat hinweisen" wollen: wenn er mit der Angabe der stofflichen Anordnung desselben beginnt, nämlich „I. Buch, das Einzelrecht, A. das strenge Recht,

...nthum, ...lehre, ...) der Vertrag, 3) das Strafrecht, B. die Moral, ...) die Pflichtenlehre, 3) das Gewissen, C. das Fa...recht, 2) die väterliche Gewalt, 3) die Verwandt...nde, II. Buch, das öffentliche Recht, III. Buch, ...eschichte;" so schliesst er mit folgender, für ...ften Apologie: „Zu den gelungensten Theilen ...s öffentliche Recht. Die Umwälzung ...s hier dazu, über die Dimensionen der ...zugehen." Namentlich habe ich das ...rei Staatsgewalten, die schon Hegel ...htslehrer bis herunter zu Montes...uen Lichte gezeigt (Bd. II, S. ...lich eingetretenen Thatsachen ...und ein neues Kapitel, das ...–264), welches die schöne ...nterrichtswesen in sich schliesst. ...vereinswesen, das seit 1848 theore...wurde, praktisch zu einem wesentlichen, ja, ...sstaat, als freiwillige Association zum wesent...s ganzen öffentlichen Rechts (Bd. II, S. 123 flgg.), ...er auch das sociale Recht nannte, gemacht. Und hierin liegt ...unterschied gegen das Hegel'sche Naturrecht, den ich, Bd. II, ...in einer Anmerkung, also formulirte. Wenn ich im Texte sagte: „In der Verfassung auf breitester Grundlage geht der Strom des Willens oder der Freiheit überhaupt von Unten nach Oben;" so lautet dazu die Note: „Was Hegel unrichtig eine Seichtigkeit nennt, wenn er den Ausspruch von Fries" — bei Gelegenheit der Wartburgsfeier 1817 — „tadelt: In einem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von Unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volksthümlichen Dienstes sich lebendige Gesellschaften weihen. — Gerade dieses Volk und diesen Staat habe ich im Urbilde zu entwerfen unternommen: jedoch den Brei des Herzens, den Hegel darin erblicken will, allerdings bei Seite gelassen."

Professor von Holtzendorff schliesst: „Vor allen Dingen ist es die Form der Vorlesungen, welche für die Behandlung der philosophischen Probleme sehr geeignet erscheint. Der wohl begründeten Klage, dass dem Interesse an allgemein wissenschaftlichen Aufgaben neuerdings so vielfach durch den Materialismus Abbruch geschehe, ist die überaus anziehende Schreibweise Michelet's geeignet, Abhülfe zu gewähren. Mindestens zeigt es sich deutlich, dass der Ruhm der Unverständlichkeit, der in den Augen Vieler gleichbedeutend ist mit Tiefe, von Michelet gefürchtet wurde. Endlich halten wir es für bemerkenswürdig,

dass sich der Verfasser keineswegs mit dem dialektischen Entwickelungsprocess bei der Darlegung der wichtigsten Rechtsinstitutionen begnügt, sondern die Beweiskraft der Geschichte wohl zu verwenden verstand." Aus diesem Grunde begleiten gewöhnlich historische Excurse die einzelnen Materien zur Erläuterung meiner rechtsphilosophischen Begriffe; und das dritte Buch zeigt in einer ausführlichen Darstellung der Universalrechtsgeschichte vom Japanischen und den übrigen Orientalischen Rechten durch's Griechische, Römische, Christlich-Europäische hindurch, bis zum Americanischen Rechte, wie allmälig aus den sich kräuselnden Wellen der Weltgeschichte das Vernunftrecht und der Vernunftstaat immer mehr und mehr emporsteigen. Für die wohlwollende Beurtheilung, an die ich nicht gewöhnt bin, kann ich Professor von Holtzendorff nur meinen aufrichtigen Dank abstatten.

Dasselbe Gefühl ergreift mich und treibt mich es auszudrücken, wenn ich nun auf die zweite Anzeige komme, die in der von Faucher und Michaelis herausgegebenen „Vierteljahrsschrift für Volkswirthschaft und Culturgeschichte" enthalten ist. Der Anfang lautet: „Während die Juristen noch grösstentheils in der Vorstellung eines sich aus sich selbst heraus entwickelnden Rechtslebens befangen sind, und das Recht daher aus sich selbst heraus, höchstens mit Hülfe seiner Geschichte, glauben begreifen, und der Hülfe der wirthschaftlichen Erkenntniss entrathen zu können, greift der Rechtsphilosoph im vorliegenden Werke frisch zu und annectirt die ganze Volkswirthschaft seiner Rechtsphilosophie, indem er im zweiten Buche, unter dem Titel: „Das öffentliche Recht," das wirthschaftliche Zusammenleben der tauschenden Gesellschaft, dann die communale Selbstverwaltung, endlich den Staat darstellt. Ganz gewiss, wer das vernünftige Recht finden will, muss gerade, wie wer das positive Recht begreifen will, die Gesetze kennen lernen, nach welchen das wirthschaftliche Leben der Menschheit sich gestaltet; denn das Bedürfniss der sich selbst bewegenden wirthschaftlichen Thätigkeit begründet und dictirt das Recht. Gegen diese Annexion, die die Volkswirthschaft zu Hülfe nimmt, so weit der Rechtsphilosoph sie braucht, haben wir nichts zu erinnern; sie ist nothwendig, und hat sich sofort auch als vortheilhaft erwiesen, da die Volkswirthschaft in dem Philosophen einen scharfsinnigen und beredten Verfechter ihres Grundsatzes der Freiheit gewonnen hat. Dabei bewegt sich der Philosoph, wenn wir ihm auch hier und da, z. B. bei der Behandlung des Luxus und der Mode, erlauben müssen, etwas zu straucheln" (ich kann das Bd. II, S. 10—14 darüber Gesagte nicht vertheidigen, weil der Tadel nicht specificirt ist), „im Ganzen in den schwierigsten volkswirthschaftlichen Begriffen mit einer Sicherheit, die wir um so höher zu schätzen wissen, jemehr Unheil das unvorsichtige Operiren mit Abstractionen und Definitionen in unserer Wissenschaft schon angerichtet hat. Hr. Michelet folgt in diesem volkswirthschaftlichen Theile seines Werks

wesentlich Bastiat's Auffassung; und als naturgemässe Methode der Darstellung ergiebt sich dem Philosophen die, für die von ihm zunächst in's Auge gefasste studirende Jugend überaus fruchtbare, dass er in allen einzelnen Fragen von den Widersprüchen Proudhon's ausgeht und die Auflösung dieser Widersprüche durch Bastiat sich vollziehen lässt." Und nun folgen Beispiele, die wörtlich aus meinem Buche ausgezogen sind (Bd. II, S. 6—7, 36—38).

Ich komme zur dritten Recension, welche im „Literarischen Centralblatt," No. 50, 7. December, S. 1402—1403 steht, und deren Gesichtskreis, wie gesagt, nicht über Einzelnheiten und Aeusserlichkeiten hinausragt. Der anonyme Aristarch beginnt damit, zu vermuthen, dass zwischen meinem Buche und meinen Vorlesungen „noch engere, als bloss verwandtschaftliche Bande" bestehen. Nun gut! Wenn Vater und Sohn mehr, als Verwandte sind, so hat er Recht. Meine Vorlesungen sind der Vater meines Buchs; was doch wohl keinen Tadel involviren soll, da diess auch Aristoteles, Plotin und Hegel begegnet ist. Dass ich die Frage, ob es besser sei, „Naturrecht bei einem Philosophen zu hören oder bei einem Juristen," aufwerfe, ist dem Recensenten besonders höchst empfindlich gewesen. Ich löse die kurz berührte Frage im Sinne der freien Volkswirthschaft: Kein Zunftzwang! Was mich aber zu dieser einleitenden Betrachtung bewogen hatte, war eine alte Eifersucht, die so recht den alten Facultätenzopf des Mittelalters stets nach Hinten hängen lässt. Schon Schmalz hatte eifrigst gegen Hegels Vorlesungen über's Naturrecht gearbeitet, und ich selbst habe für die Lehrfreiheit einen langen Kampf in Privat- und officiellen Correspondenzen führen müssen, der sogar bis dahin gedieh, dass ich mir diese gleiche Berechtigung beider Facultäten, vermittelst meiner Facultät, von der juristischen förmlich attestiren liess; — ein Attest, das lange Zeit am schwarzen Brette aushing. Die Betreffenden können sich nun beim Anonymus über diese nothgedrungene Erklärung bedanken. Doch bis auf den heutigen Tag können sie es nicht verschmerzen, einen Philosophen gewissermaassen in ihre angebliche Domäne eindringen, — ihre Kuh melken zu sehen!

Zu diesen Aeusserlichkeiten kommen noch zwei „sprachliche Incorrectheiten," die der Anonymus aufspiessen zu dürfen meinte, wohl um den vorhin ihm beigelegten, sehr unverdienten Titel eines Aristarch zu verdienen. Ich soll ungehörig was als relatives Pronomen für welches gebraucht haben. Wenn man aber sagt das, was, so ist kein Grund vorhanden, was nicht auch auf ein sächliches Hauptwort zu beziehen, so gut wie auf das *neutrum* eines *pronomen demonstrativum:* Das Recht, was. Und diess Verbrechen habe ich noch zweimal begangen: Das Göttliche, was; und dann wieder: Das Recht, was. Entsetzlich! Aber es kommt noch fürchterlicher! Ich schrieb: Ein Mord wird begangen, um sich zu rächen, statt: Man

begeht einen Mord, um. Das hat der Jurist an meiner Sprache auszusetzen! Es weht ihm nichts von der anziehenden Schreibweise, dem Gewandten und Geistreichen an, das Professor von Holtzendorff, doch auch ein Jurist, aber freilich ein geistreicher, in meinem Werke gefunden hat. Um nämlich etwas finden zu können, muss man demselben nicht allzu fern stehen. Gegen den Anonymus aber wäre ich in der That sehr geneigt, recht böse zu werden, dass er den Zunftzwang, der ihn doch wohl für's Naturrecht so anheimelt, kühn überschreitet, und in's Gebiet der Philologie, also der philosophischen Facultät, ganz unerlaubter Weise herüberschweift!

Der angeblichen juristischen Ungenauigkeiten werden etliche mehr, als zwei angeführt, über die Hälfte aber mit Unrecht, auch einmal ein Druckfehler (Bd. I, S. 219). Warum soll Sand nicht aus *ignorantia juris* handeln, wenn er, statt eines Verbrechens, eine edle That zu begehen meinte? (Bd. I, S. 113). Warum darf das Naturrecht nicht verlangen können, dass Binnenmeere den Uferstaaten gehören (Bd. I, S. 175); dass das Eigenthum eines Schriftstellers an seinen Werken durch allgemeinen Gebrauch des Volks verjähre? (Bd. I, S. 202.) Die Nothwehr habe ich nicht auf den Fall des Angriffes gegen das Leben beschränkt, sondern nur dieses Beispiel der Nothwehr angeführt (B. I, S. 150). Ich habe von keiner Polemik des Hugo Grotius gegen Spinoza gesprochen, sondern von einer Wendung seiner Gedanken gegen die des Spinoza (Bd. I, S. 50): räume aber ein, dass die personificirte Ausdrucksweise dieser Wendung einem malitiösen Kriticus Anlass zu seinem Spotte geben konnte, u. s. w. Ich habe mich nun nicht, wie Hr. Trendelenburg, laut der Vorrede zur zweiten Auflage seines Naturrechts, that, an „den Rath juristischer Freunde und eines einsichtigen Zuhörers" gewendet, noch „billige Nachsicht für ein fremdes Gebiet beansprucht" (S. XI), weil ich dem Kritiker durchaus das Recht bestreite, mich für die wenigen übrig gebliebenen Ungenauigkeiten als einen Fremdling in der Jurisprudenz, welche mein, später stets gepflegtes, Jugendstudium war, anzusehen.

Vollends aber vom „Standpunkt der reinen Philosophie dem Buche die Berechtigung zur Existenz zu bestreiten," spricht zu sehr dafür, dass der Kritiker eben in der Philosophie dieser Fremdling ist, als dass ich noch irgend etwas weiter darüber hinzuzufügen brauchte. Wenn Professor von Holtzendorff mein Hinausgehen über Hegel anerkennt, und auch die Klarheit der Darstellung rühmt: so bin ich Jenem „wohl nirgends über Hegel" hinausgegangen, theile seinen „himmelanstürmenden Stil," bleibe aber doch „hinter denselben weit zurück," und werde, „im Streben, populär zu sein, weitschweifig und trivial," — bringe endlich aber doch „sehr viel Stoff aus dem positiven Rechte" bei. In wie fern ich diesen in den Gedanken erhoben, und schon dadurch über Hegel hinausgegangen, möge der einsichtige Leser selbst beurtheilen,

von meinem beschränkten Recensenten kann ich diese Einsicht nicht erwarten. Dass ich von der Americanischen Verfassung behaupte, sie sei nicht allmälig aus der Geschichte, sondern rein *a priori* nach Vernunftbegriffen, wie Minerva aus dem Haupte Jupiters, entsprungen, musste einem historischen Juristen solchen Calibers, für den ich meinen Widersacher halte, natürlich ein unerträglicher Gedanke sein, — nicht minder einem historischen Philosophen. Daher Hr. Trendelenburg in der ersten Auflage seines Naturrechts (S. 446) ähnlich schrieb: „Schon sehen Andere mit staunendem Auge in Nordamerica die Musterverfassung." Wofür die „zweite ausgeführtere Auflage" (S. 508) setzte: „Schon sahen Andere mit staunendem, stierendem Auge" u. s. w. Warum mag wohl das Präteritum an die Stelle des Präsens getreten sein?

Da ich hiermit auf Hrn. Trendelenburg gerathen bin, so erwähne ich zunächst noch, dass er in dieser zweiten Auflage von meinem Naturrechte namentlich nur diess angiebt (S. 23), dass ich, wie Hegel, das abstracte Recht und die Moral vor das concrete Recht der Familie und des Staates gestellt habe. Warum bespricht er nicht, was ich (Bd. II, S. 166) sagte, dass das, was in der Genesis der Geschichte das Erste sei, die concreteren Verhältnisse, in der Genesis der philosophischen Methode zuletzt auftreten müsse, da die abstracten Elemente von jenen reichen Gebieten zur Einigung gebracht werden, also abgehandelt sein müssen, bevor das concretere Resultat aus diesen Voraussetzungen erkannt werden könne. Uebrigens verfährt Hr. Trendelenburg gerade ebenso, wie Hegel und ich. Sonst hat Hr. Trendelenburg meiner Beurtheilung im Gedanken (Der Gedanke, Bd. III, S. 152—168) und den positiven Aufstellungen in meiner Arbeit keine ausdrückliche Hinweisung angedeihen lassen, wenn er auch „die Winke günstiger und die Rügen missgünstiger Beurtheilungen zu beachten und von Beiden zu lernen" bemüht war (S. X). Viel scheint er indessen nicht profitirt zu haben. Es ist z. B. geblieben der Zwang des Rechts durch die Furcht, als des Zuchtmeisters auf Christus, anstatt dass es ein Dasein der Freiheit sei, wie schon daraus hätte entnommen werden können, dass es auf dem Boden der Ethik, der freiesten aller Wissenschaften, aufgebaut werden sollte. Es ist geblieben die seichte Geringschätzung der Grundrechte. Es ist geblieben die Polemik gegen Hegels Auffassung der Wiedervergeltung, — ungeachtet der Aufnahme des Wesentlichsten dieser Theorie. Es sind geblieben die ganz unreifen und veralteten Anschauungen aus der National-Oekonomie. Es ist geblieben die falsche Ableitung der drei Momente des Rechtsverfahrens aus den Urtheilen des Schlusses. Es sind geblieben die vier Gewalten des Staats mit der Kriegsmacht des Kriegsherrn, als einer besondern Gewalt nach Hrn. Constantin Frantz, einem Manne, der unter Anderem auch das Copernicanische System, wie Hr. Knak, in Frage stellt. Es ist geblieben die gewaltsame Parallelisirung dieser vier Gewalten mit den vier

Cardinaltugenden Plato's u. s. w. u. s. w. Nur die Anspielung auf die Fabel vom Wolf und dem Lamme in der Vorrede der ersten Auflage ist fortgefallen; was beweist, dass meine Erläuterung, als sei damit Frankreich und Deutschland gemeint, die richtige war. Denn nach der glorreichen Schlacht von Königgrätz hatte Graf v. Bismarck der Welt gezeigt, dass Deutschland nicht mehr das Lamm, nicht mehr Aschenbrödel unter den Europäischen Nationen bleiben wolle, sondern zu Frankreichs Verdruss seine würdige Stellung in der grossen Familie zu behaupten fest entschlossen sei. Einer der grössern Zusätze in der zweiten Auflage ist der über die „erworbenen Rechte" (§. 185, S. 425 flgg.), wo Hr. Trendelenburg wesentlich auf Lassalle's bekanntes Buch zurückgegangen ist, ohne indessen seinen Geist getroffen zu haben. Denn wenn er die „oft bewunderte grossmüthige Nacht vom 4. August 1789" so auffasst, als ob sie dem Adel und der Geistlichkeit „Vermögensrechte ohne Ersatz" genommen, und also „Gier nach fremdem Gut" bewiesen habe: so ist zu erwiedern, dass der Adel und die Geistlichkeit die Ersten waren, welche dem freien Gaubewohner Vermögensrechte ohne Ersatz nahmen, und also Gier nach fremdem Gute bewiesen.

Notizblatt.

In der uns so eben noch kurz vor dem Schluss des Druckes zugekommenen Schrift von Rosenkranz: „Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den Italienischen Philosophen A. Vera." Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung 1868, sagt der Verfasser, in der Vorrede (S. III), dass er dieselbe besonders herausgegeben, weil er sie zwar Anfangs für den „Gedanken" bestimmt habe, derselbe aber in's Stocken gerathen sei. Unseres Wissens konnte die Schrift ihres Umfangs wegen nicht in einer Zeitschrift Platz finden, — und nunmehr ist der Gedanke ja auch wieder in Fluss gekommen. Wenn die neueste Naturforschung übrigens die Aerolithen nicht mehr so ganz von Meteoritenaggregaten abzutrennen wagt, so wäre das eher eine Bestätigung dieser astronomischen Ansicht Hegels, als deren Untergrabung. Sonst erkennt der Verfasser aber in seinem ersten Kapitel: „Die Hegel'sche Philosophie in Frankreich und Italien" (S. 1—3) an, dass, wenn man jetzt in Deutschland die Hegel'sche Philosophie vielfach für einen „überwundenen Standpunkt" halte, sie in Italien und Frankreich, ja sogar in England (S. VI) ein ganz neues Leben beginne. Im zweiten Kapitel: „August Vera" (S. 3—13) wird dann vom Leben und den Schriften dieses Philosophen gehandelt. Rosenkranz sagt von ihm: „Gegen Trendelenburg wendete er sich, weil derselbe durch seine centrale Position in Berlin zu dem Rufe gelangt sei, mit seinen Logischen Untersuchungen das Hegel'sche System gestürzt zu haben. Vera behauptet, dass Trendelenburgs Werk nichts, als eine monströse Entstellung der Hegel'schen Dialektik sei, welche den gänzlichen Mangel an speculativer Kraft zur Durchdringung philosophischer Probleme verrathe. Trendelenburg setze dem Sein das Denken gegenüber, welche Beide in der Bewegung identisch sein sollten, die als solche unerklärlich sei. Vera sucht nun das Willkürliche und darum Falsche dieser Triade von Sein, Denken und Bewegung darzuthun" u. s. w. Schon Spaventa hatte Trendelenburgs Angriffe gegen die Hegel'sche Logik widerlegt (s. Der Gedanke, Bd. V, S. 114—117). Das dritte Kapitel heisst: „Hegels Naturphilosophie" (S. 13—23). Das vierte: „Vera's Einleitung in Hegels Naturphilosophie" (S. 24—46). Das fünfte: „Aus Vera's Commentar zu Hegels Naturphilosophie: Die Theorie der Farbe" (S. 46—106). Das sechste: „Einige Bedenken gegen Hegels Naturphilosophie und Vera's Exegese derselben" (S. 107—129). Endlich: „Die systematische Organisation der Naturwissenschaften in Rücksicht auf Hegels Naturphilosophie" (S. 129—180). Sobald wir mehr Raum und Zeit haben, kommen wir auf das Buch zurück. Hier bemerke ich nur noch, dass ich über die Zukunft Australien's nicht so pomphaft in die Posaune gestossen habe, wie es Rosenkranz seinen Lesern (S. 129) darstellt.

Buchdruckerei von F. W. Baade in Berlin, Niederwallstr. 13.

Der Standpunkt Schleiermachers.

(Vortrag Michelet's in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 2. Januar 1869.)

Alles, was ich an officiellen und privaten Reden bei der hinter uns liegenden Säcularfeier Schleiermachers gehört habe, hat das Princip seines Wirkens nicht scharf hervorgehoben, sondern verlief sich mehren Theils in beiher spielenden Reflexionen. Und doch bildet Schleiermacher einen tiefgreifenden Wendepunkt in der Entwickelung der modernen Wissenschaft. Aber wegen des Proteus-Charakters, der ihm eignet, habe ich gefunden, dass oft Theologen an ihm irre wurden, wohl weil sie meinten, dass er, nach David Strauss' Ausdruck, die Theologie an die Philosophie verrathen habe; und so sprechen sie ausführlicher von seiner Philosophie, als von seiner Theologie. Umgekehrt giebt es Philosophen, die lieber seine Theologie und Predigten behandeln, weil sie etwa, demselben Strauss zufolge, hinwiederum der Ansicht sind, Schleiermacher habe auch die Philosophie an die Theologie verrathen. Sich selbst stellt er dagegen als einen Mann der wahren Mitte dar, der es desswegen auch mit beiden Extremen verdorben habe.

Wollen wir nun seinen eigentlichen Standpunkt und die wahre Bedeutung desselben für die Wissenschaft erfassen, so müssen wir zu allererst die Stelle aufsuchen, welche er in der von Kant begonnenen und von Hegel zu einem Abschluss gebrachten Evolution der neuern Deutschen Philosophie einnimmt. Diese Entwickelung gipfelte mit der Fortbildung der sogenannten Philosophien der Subjectivität durch Kant, Jacobi und Fichte in der Spitze der absoluten Ichheit, um von diesem Höhepunkt aus durch die umgebildete Fichte'sche Lehre, die Schelling'sche Identitätsphilosophie und die Hegel'sche Dialektik wieder einen festen Boden der Objectivität zu gewinnen, der aber selber seine Grundlage in die Substantialität des absoluten Gedankens versenkte. Darum stellt Hegel die Forderung an die wahre Philosophie, dass das Absolute ebenso sehr Substanz wie Subject sei. Zwischen diese zwei Hälften der eben angedeuteten Evolution schiebt sich das, was ich die Fichte'sche Schule nenne, mitten hinein: Friedrich von Schlegel, Schleiermacher, Novalis.

Schlegel ist es, in welchem mit dem Standpunkt der Ironie die Ichheit die schwindelnde Höhe der Subjectivität erklommen hat, auf der sie sich nicht halten kann, sondern zusammenbrechend in den rettenden Hafen der Objectivität des katholischen Glaubens flieht. Novalis hat die Ichheit, diesen dunkelen Despoten, überwunden, und mit der Selbsttödtung des Ich, als dem höchsten philosophischen Acte,

dem Schelling'schen Standpunkt die Wege gebahnt. Zwischen beiden Freunden in der Mitte stehend, fasst Schleiermacher jene beiden Pole der Deutschen Philosophie in seiner Brust zusammen, und lässt sie da in seinem Innern sich drehen, wie in Wilhelm Meisters Wanderjahren in Makariens Herzen bei Annäherung der Sonnenwende eine Scheibe sich herumkehrte. In Schleimachers Geiste sind diese Gegensätze zum Widerspruch vereint, und er müht sich sein ganzes Leben ab, ästhetisch, dialektisch, theologisch die Versöhnung herbeizuführen, ohne dass es ihm, im Wissen wenigstens, je vollständig gelungen wäre. Zwei Charakterzüge seines individuellen Lebens mögen als vorläufige Beläge für die Assertion dieses Standpunktes dienen, dessen Erweis die ganze folgende Betrachtung sein soll. Aus der herrnhuterischen Brüdergemeinde hervorgegangen, sagt er von sich selbst, dass Frömmigkeit der mütterliche Leib gewesen sei, in dessen heiligem Dunkel sein junges Leben genährt wurde. Und als Lehrer der Jugend, schreibt er an Brinckmann, habe er, ohne eine Schule anzunehmen oder zu stiften, nie ein anderes Ziel sich vorgesetzt, als durch Darstellung seiner eigenen Denkart auch nur Eigenthümlichkeiten zu wecken und zu beleben: mit andern Worten, der objective Glaube sollte in echt protestantischem Sinne von der Subjectivität der eigenen Denkweise durchdrungen und modificirt werden.

Legen wir nun den Stufen seiner schriftstellerischen und lehrenden Wirksamkeit die Trilogie der drei Kantischen Seelenvermögen, die auch Schleiermacher aufnimmt, zu Grunde: so wird sich zuerst in einem ästhetischen Standpunkte mehr das Handeln darstellen, zweitens in einem religiös-metaphysischen das Gefühl vorwalten, endlich im theologisch-wissenschaftlichen das Denken überwiegen; was nicht hindert, dass das Gefühl durchaus der herrschende Grundton des Ganzen bleibt.

A. Die: „Vertraute Briefe über die Lucinde," diesen berüchtigten Roman Friedrich Schlegels, ist die einzige seiner anonymen Schriften, die er später nie anerkannt hat. In künstlerischer Weise soll hier durch die Liebe das Ich sich selbst zum Absoluten machen. Die Liebe, heisst es, ist die vollkommene Symmetrie des Eigenthümlichen, und das beständige Zusammentreffen zweier Individualitäten im Heiligsten und Schönsten von jedem Punkte aus; so dass sie sich als Ein Wesen wissen. Aus dem schönen Leben, das die Liebe bethätigen soll, müssen die bürgerlichen Verhältnisse neu gestaltet hervorgehen, und die alten Formen, welche die Frau so sehr erdrücken, abgeworfen werden. – Als Inhalt der Liebe wird dann die innigste Durchdringung des Sinnlichsten und des Geistigsten ausgesprochen, und zwar in jeder Aeusserung und in jedem Zuge. — Die Identität dieses Gegensatzes nimmt später bei Schleiermacher immer höhere Formen an. Aber auch schon diese Identität von Sinn und Geist ist die Religion

der Liebe, da in Gott eben die Gegensätze verknüpft sind: Indem die Hälften der Menschheit zu einem mystischen Ganzen verschmelzen, ist Gott in den Liebenden. Ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschliessung, die sie gemeinschaftlich fühlen und hernach auch wollen. Weil aber die Einheit der Leiber nie vollendet ist, so ist das Göttliche nur Mysterium. Echt Fichtisch bleibt Schleiermacher auf diese Weise mit dem Handeln im unendlichen Progress befangen.

B. Im religiös-metaphysischen Standpunkt, welcher der des eigentlichen Gefühls ist, stellen die Reden über die Religion nun auch dieses religiöse Gefühl in seinem eigenen Gebiete dar, während die Monologe es auf das Handeln anwenden, und die Weihnachtsfeier in's Wissen zu erheben sucht.

1. In den Reden über die Religion wird der Wissenschaft das Denken, der Religion das Gefühl vindicirt, und ihr Unterschied dahin angegeben, dass unter denselben Umständen Jeder dasselbige denke, Eigenthümliches empfinde. Der Gegensatz von Leib und Seele in der Lucinde wird hier zu dem von Geist und Welt.

a. Das Wesen der Religion wird also beschrieben: Der Fromme betrachtet alles Endliche im Unendlichen, alles Zeitliche im Ewigen. Religion ist Leben im Einen und Allen, in Gott. Wer wahre Religion hat, kennt nur Eine Welt, nicht diese und jene, sondern die Einheit von Natur und Vernunft. Das ganze Leben ist ein im Ganzen seiendes Fürsichsein, die Fleischgewordene Vernunft, die Seele der Welt. Diese ursprüngliche Einheit ist im Bewusstsein aufgelöst; jedes gesunde Gefühl dagegen ist fromm. Gott aber als besonderen einzelnen Gegenstand hinstellen, ist leere Mythologie; jedes persönliche Dasein, besonders das daran geknüpfte Bewusstsein ist beschränkt. Religion ist, den Weltgeist lieben; Unsterblichkeit: die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit allmälig in's Unendliche zu verlieren. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza u. s. w.

b. Die Kirche und das Priesterthum handelt über die Art und Weise der Mittheilung der Religion. Der Redner der Gemeinde tritt nicht mit einem fertigen Dogma vor sie hin, sondern er theilt ihr nur seine Gefühle über die religiösen Dinge mit, um jeden Zuhörer zu neuen Gefühlen anzuregen, eigenthümliche Gefühle in ihm zu erwecken. Das Priesterthum ist also kein Amt, sondern ein Zustand, eine Stimmung, die jeden, der sich dazu berufen fühlt, vor der Gemeinde sprechen lässt, wie bei den Herrnhutern. Die Kirche, in diesem Zustande begriffen, durch die freieste Forschung in echt protestantischem Geiste stets die Lehre zu bilden und umzugestalten, ist die triumphirende Kirche, nicht die streitende. Diess ist die wahre Bedeutung und der eigentliche Charakter des Schleiermacher'schen Standpunkts. So oft aber, heisst es weiter, ein Fürst eine

Kirche für eine Gemeinheit erklärte mit besondern Vorrechten in der bürgerlichen Welt, so versteinert sich Alles; alles Zufällige, was leicht konnte abgeworfen werden, ist nun für immer befestigt. Es ist, wie Kant gegen den statutarischen Kirchenglauben eifert. In der wahren Kirche aber, fährt Schleiermacher fort, verliert sich Alles, was in ihrer jetzigen Form unheilig und irreligiös ist, — „was durch die unheiligen Bande der Symbole zusammengehalten wird."

c. Ueber die Religionen in ihrer Vielheit heisst es: Es ist wunderlich von einer einzigen wahren Religion zu sprechen, der gegenüber alle anderen falsch wären. Alles ist wahr in der Religion, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen, sondern rein im Gefühle erwachsen ist. Es giebt also so viel Religionen, als es Eigenthümlichkeiten giebt (der Protestantismus auf seine höchste Spitze getrieben); nur in ihnen zusammengenommen ist die wahre Religion enthalten, und in ihr die Einheit der Kirche vorhanden. Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen; es setzt aber auch ein ungöttliches Wesen als überall verbreitet voraus. Das Christenthum verarbeitet so die Religion selbst als Stoff für die Religion. Das wahrhaft Göttliche in Christus ist die grosse Idee, dass alles Endliche einer höhern Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhangen, — die Erlösung. Es wird aber eine Zeit kommen, wo von keinem Mittler mehr die Rede, sondern der Vater Alles in Allem sein wird. Sollte wirklich diese Zeit herannahen, — „ich wollte es, und gern stände ich unter dieser Bedingung auf den Ruinen der Religion, die ich verehre."

Das ist die Weise, wie Schleiermacher die Religion „den Gebildeten unter ihren Verächtern" wieder mundrecht wollte machen. Und die Ironie der Geschichte will, dass, nachdem mit durch seine Bemühungen die strengste Orthodoxie wieder Oberwasser erhalten hat, sie es dem, der ihr dazu verholfen, als einem Ketzer schlecht vergilt, und ihn aus ihrem Schoosse stossen möchte. Nicht minder greift ihn aber die entgegengesetzte Partei an, wenn Ruge ihn einen Schleier macher, statt eines Lüfters des Dogmenschleiers, nennt; das ist das Loos der mittlern Stellung, die er behauptet zu haben meint (s. oben, S. 59).

2. Nachdem in den vertrauten Briefen die Liebe eines Eigenthümlichen zu einer andern Eigenthümlichkeit sich bis in die Umarmung des Göttlichen gesteigert und daher in der Religion sich zur Liebe des Universums erweitert hatte, fand die Eigenthümlichkeit diese „Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit" nur in sich selber: und die Liebe des Eigenthümlichen wird so zur Liebe des Ideals, das er in seinem eigenen Busen trägt; — der Standpunkt der Monologe, wo das Gefühl sich zum innern ethischen Handeln ausbreitet, wenn der das Selbstgespräch Führende auch, wie die schöne

Seele in Wilhelm Meisters Lehrjahren, nicht bis zum äussern Handeln durchdringt. Das Princip der Eigenthümlichkeit hat hiermit seinen höchsten Gipfel erreicht. Die Selbstbetrachtung, sagt Schleiermacher, geht auf das Urbild. Keine vertrautere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüths zu sich selbst geredet hat, — in ein freies Wesen den offenen, ungestörten Blick. Nur für den giebt's Freiheit, der die Innenwelt von der Aussenwelt, als dem Fremden, zu sondern weiss. Zwar deutet des Geistes Vermählung mit dem Leibe auf seine Vermählung mit den Massen des Erdenstoffs, als dem gemeinschaftlichen Leibe der Menschheit, der der Schauplatz meines freien Thuns. Doch meine Welt ist zunächst die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Die Werke, die aus dem schönen Zusammenstoss der Freiheit entspringen, gehören der Nothwendigkeit an.

Wenn auch die äussere Darstellung dem Willen nicht gelungen, die innere That hat meine Eigenthümlichkeit, diess auserlesene Werk der Gottheit, bestimmter gestaltet und gebildet. Schleiermachers Weltansicht ist daher, dass, da er wenig that, die Welt zu bilden, er auch kein Bedürfniss habe, sie vortrefflich zu finden. Aber Bildung wird sich, so hofft er, aus der Barbarei und Leben aus dem Todtenschlaf entwickeln. So bin ich der Denkart des jetzigen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer spätern Zeit. Es nahe sich in Liebe und Hoffnung Jeder, der, wie ich, der Zukunft angehört, und durch jegliche That und Rede eines Jeden schliesse sich enger und erweitere sich das schöne freie Bündniss der Verschworenen für die bessere Zeit. — Diesen Satz hat man Schleiermacher besonders übel genommen und durch Verfolgungen gestraft, wie er denn auch einmal in politischer Rücksicht sagte, dass er stets der Opposition angehören werde. Doch wendete sich auch hier die Scheibe in seiner Brust, indem er nach der Julirevolution durch den bekannten Brief im Pariser *Messager des Chambres* dieser Stellung feierlich entsagte.

Die tröstliche Aussicht, die er in den Monologen seiner trostlosen Weltansicht entgegenhält, ist nun aber die: Will der Mensch immer nur Einzelnes und Aeusseres betreiben und besitzen, so kann ihm das Schicksal feindselig rauben, was er begehrt. Aber hätte mir auch das Schicksal die heiligste Verbindung, die Ehe, und den süssen Vaternamen verwehrt, es hindert nicht der äussern That Unmöglichkeit das innere Handeln; und mehr als mich und die unbekannte Gattin würde ich die Welt bedauern, die ein schönes und seltenes Beispiel mehr verlöre, während ich in dem schönen Leben, das wir führen würden, eingewohnt bin. Vergehen müsste, wer, am Ziele der Vollendung seiner Eigenthümlichkeit angelangt, von der reichsten Welt umgeben, in sich nichts mehr zu handeln hätte. Dem

Bewusstsein der innern Freiheit und ihres Handelns entspriesst ewige Jugend und Freude, und so sehe ich lächelnd keimen das weisse Haar zwischen den blonden Locken. — Auf diesem zugespitztesten Throne der Subjectivität, schlägt Schleiermacher die Wirklichkeit für Nichts an gegen das Ideal; in diesem, nicht, wie Schlegel, im katholischen Glauben, sieht er die wahre Objectivität, die ihn aus den Irrwegen der blossen Eigenthümlichkeit befreien soll. Das ist der Standpunkt der folgenden Schrift.

3. In der Weihnachtsfeier wird die Selbstliebe der idealen Eigenthümlichkeit vielmehr zur Liebe des objectiven Ideals, das alle Eigenthümlichkeiten verehren sollen, das aber selbst die grosse, die gedachte, die göttliche Eigenthümlichkeit Christi ist. So wendet sich die Scheibe nicht nur politisch, sondern auch metaphysisch in Schleiermachers Kopfe um; das religiöse Gefühl wird im Spiegel des Wissens verklärt, und so der Uebergang in den theologisch-wissenschaftlichen Standpunkt vorbereitet. Der Vermittelung durch die eigenthümliche Person Christi wird die Vermittelung durch die Idee der Menschheit vorgezogen. Die Personen des Dialogs sind eigentlich keine Eigenthümlichkeiten mehr, sondern nur Vertreter ihrer allgemeinen Richtung. Und die einzige im Gespräch noch auftretende Eigenthümlichkeit, die kleine Sophie, wird zur Carricatur, — zum Beweise, dass der Standpunkt der reinen Eigenthümlichkeit sich auflöst, und Schleiermacher einer wissenschaftlichen Objectivität entgegenstrebt.

Die Hauptgedanken der Schrift sind folgende: Jede Freude ist Religion, die Wechselgeschenke sind eine Darstellung der religiösen Freude. Die eigentliche Natur dieses Festes ist die deutliche Anerkennung der unmittelbaren Vereinigung des Göttlichen mit dem Kindlichen; so dass jede Mutter eine Maria ist, jede ein ewiges göttliches Kind, Christus geboren hat. Einen ganz anderen Charakter, als dieses allgemeine Fest, hat die individuelle Geburtstagsfreude, während die Weihnachtsfreude die Wiedergeburt der ganzen Welt verkündet. Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo jene Gegensätze zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit gar nicht vorkommen, denken wir uns als den Erlöser; wir hingegen beginnen mit dem Zwiespalt. — Das Individuelle, Geschichtliche, Aeusserliche an Christus tritt dann mehr in den Hintergrund, als etwas bloss Mythisches. Bei der Versöhnung unseres Geschlechts kommt es mehr auf einen ewigen Rathschluss Gottes an, als auf eine bestimmte einzelne Thatsache; wir sollten desshalb diese Ideen lieber nicht an einen bestimmten Moment knüpfen, sondern sie über die zeitliche Geschichte des Erlösers hinausheben und symbolisch halten. Christus mag ehedem nicht auf eine andere und eigentlichere Weise zugegen gewesen sein auf Erden, als noch jetzt. Das Fest hängt nicht an den historischen Spuren seines Lebens, sondern an der Nothwendigkeit eines Erlösers, an der Erfahrung eines gesteigerten Daseins.

Diese höhere Bedeutung Christi, worin der Eigenthümlichkeit eine ganz andere, niedrigere Stellung angewiesen wird, knüpft Schleiermacher dann an die Johanneische Mystik: Der Gegenstand dieses Festes ist das Fleisch gewordene Wort, — der Gedanke der Versöhnung der Gegensätze. Wir feiern die menschliche Natur, erkannt aus dem göttlichen Principe. Den Einen aber stellen wir hierbei auf, weil in ihm, wegen der ursprünglichen Einheit des Irdischen und des Göttlichen, kein Verderben, kein Abfall, kein Bedürfniss einer Erlösung da ist. Christus ist der Mench an sich, der Erdgeist in seinem ewigen Sein. Der Einzelne aber, im Abfall und Verderben, welches die Zwietracht ist, befangen, findet seine Erlösung nur, insofern jene Einheit in ihm wird. Die lebendige Gemeinschaft der Einzelnen, in diesem Werden zum Menschen an sich, worin sie ihr abgesondertes Dasein verlieren und wiederfinden, ist die Kirche, das Selbstbewusstsein der Menschheit in den Einzelnen. So schaut jeder von uns in der Geburt Christi seine eigene höhere Geburt an, durch die auch in ihm der ewige Sohn Gottes erscheint. — Das ist nun aber nicht mehr blosses Gefühl, sondern Idee, Platonische Philosophie, der Schleiermacher ja, nächst Jacobi, das Meiste verdankt.

C. Der theologisch-wissenschaftliche Standpunkt, obgleich er das Gefühl in Wissen überleiten will, bildet sich doch selbst wieder zur Trilogie der drei Seelenvermögen aus, indem die Dialektik das eigentlich wissende Wissen, Ethik und Pädagogik gewusstes Handeln, und die Dogmatik ein Wissen um's religiöse Gefühl ist. So kommt Schleiermacher, mit Ausnahme der Naturphilosophie, zu einer philosophischen Encyklopädie. Doch bleibt auch in ihr das Gefühl allein die Erfüllung, das Wissen immer nur Stückwerk.

1. Der Begriff der Philosophie. Eine besondere Wissenschaft kann nur vollständig dargestellt werden, wenn sie auf das höchste Wissen bezogen wird, von dem alles einzelne ausgeht; sonst ist sie nur ein Werk der Meinung. Die Philosophie ist, als Wissenschaftslehre, wie bei Fichte, die Wissenschaft von dem gemeinschaftlichen Grunde und dem Zusammenhang aller Wissenschaften. Das höchste Wissen ist immer nur in der Annäherung begriffen; das Menschengeschlecht ist immer im Begriff, es zu produciren. Es kann also wohl einmal zu Stande kommen; und nur dagegen muss immer protestirt werden, dass in Einer Erscheinung die Vollendung gegeben sei. Kein System sei aber auch ganz falsch, sondern jedes ein Versuch zur Begründung der wahren Philosophie; — die ganz richtige Auffassung der Geschichte der Philosophie.

Schleiermacher fährt fort: Der so eben beschriebenen Richtung des menschlichen Geistes, alles Wissen auf ein allgemeinstes zu beziehen, steht die andere gegenüber, sich in's Einzelne, Erfahrungsmässige zu vertiefen. Diess giebt die Eintheilung der Philosophie.

In der Philosophie findet sich ein doppeltes Bestreben: das eine ist das Fürsichseinwollen, die Richtung auf die Einheit und Identität des Wissens; das andere ist das sich in das reale Wissen Hineinbildenwollen, die Richtung auf die Totalität der Erkenntniss. Jenes nennt er das speculative Wissen, wo das Denken: dieses das empirische, wo die Vorstellung überwiegt; dort bringt das Allgemeine das Besondere, hier das Besondere das Allgemeine hervor, — der Unterschied der dialektischen und der realen Wissenschaften. Diese entstanden zuerst; es muss aber ein Zeitpunkt kommen, wo mit den dialektischen begonnen werde. Sehr richtig! Nur weil Schleiermacher diesen Zeitpunkt noch nicht gekommen sieht, jede wissenschaftliche Darstellung also für jetzt noch unvollkommen bleiben müsse: so leitet ihn diess auf ein kritisches Verfahren, um schon im Werden der Wissenschaft ihre Vollkommenheit aufzufinden. Indem der unendliche Progress der Annäherung, wie zweier Asymptoten in der Mathematik, zugleich die Erreichbarkeit des Ziels nicht ausschliessen soll, so ist auch hier in Schleiermacher der Widerspruch auf seine höchste Spitze getrieben.

2. Die Dialektik. Sein und Wissen müssen in einem Höhern Eins sein. Wenn in einem frühern verworrenen Zustande die Vielheit nicht gesondert war, ohne doch eine wahre Einheit zu sein, so finden wir schon im ersten Augenblicke der Besinnung das Wissen in uns und das Sein für uns als ein Vieles; und diese Sonderung tritt immer mehr hervor. Aus der sich dann immer mehr entwickelnden Verknüpfung schliessen wir aber auch umgekehrt auf einen späteren vollendeten Zustand, wo Alles wird zur Einheit verbunden sein, ohne dass doch die Vielheit aufhöre. Wissen und Sein entsprechen einander vollkommen. Jedes besondere Sein und Wissen besteht aber nur in Gegensätzen; durch desto weniger Gegensätze es bestimmt wird, um desto allgemeiner ist es, weil es um so mehr untergeordnete Gegensätze in sich begreift. Das höchste absolute Wissen, und das höchste absolute Sein sind gar nicht mehr durch Gegensätze bestimmt, sind schlechthin identisch. Das Absolute ist Subject-Object. Hier scheint Schleiermacher bis zum Schelling-Hegel'schen Standpunkt durchgedrungen zu sein. Die Welt und Gott, sagt er sogar, als Wirklichkeit und Möglichkeit, sind nur unzureichende Beispiele dieser Identität, weil nämlich die Gegensätze noch nicht vollständig aufgehoben sind. Und so fällt Schleiermacher denn vollständig wieder in den Kantischen Standpunkt zurück: Das höchste Wissen und das höchste Sein sind für uns nur als der innerste Grund und Quell alles andern Wissens und Seins vorhanden; was Beide an sich seien, bleibt hier ganz ausgesetzt.

Auch in der aus der Dialektik geschöpften Architektonik der realen Wissenschaften schwebte Schleiermacher wohl das Schelling'sche Vorbild vor: Vollkommenes und beharrliches Gleichgewicht beider

Glieder des Gegensatzes kann nur dem höchsten Sein und Wissen zukommen; in jedem bestimmten, endlichen Sein und Wissen ist ein Uebergewicht des Dinglichen oder Geistigen, des Idealen oder Realen. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, ist die Natur: auf geistige, die Vernunft; in der Natur überwiegt also das Reale, in der Vernunft das Ideale. Das höchste Sein und also auch dessen vollkommenste Auffassung ist die vollständige Durchdringung von Natur und Vernunft. Die That des Geistigen in der Natur ist die Gestalt, als Zweck; die That des Dinglichen in der Vernunft das Bewusstsein. Das Geistige erkennt das Dingliche, weil sie identisch sind, da das Dingliche eben, als Gestaltung, vom Geiste her ist. Alles reale Wissen theilt sich in Ethik, wo Geist und Freiheit seinen Ort hat: und Physik, wo Beide verneint sind. Die vollständige Einheit des endlichen Seins, als Ineinander von Natur und Vernunft, ist die Welt: die höchste Einheit des Wissens, als vollkommene Durchdringung des Ethischen und Physischen, des Speculativen und Erfahrungsmässigen, ist die Idee der Weltweisheit; — ein Wort Schlegels und Hegels, und auch des Letztern Gedanke.

Die Dialektik hat nur Wahrheit, insofern sie in den beiden andern Wissenschaften ist: als Keines von Beiden, ist sie nur das gehaltlose Abbild des höchsten Wissens. — Auch diesen Satz kann ich vollständig unterschreiben. Es ist, als ob Schleiermacher gegen die Hohlheit der rechten Seite der Hegel'schen Schule polemisirte, welche die abstracten logischen Kategorien zum persönlichen Gott substanzirte und hypostasirte. Ueberhaupt zeugt diese ganze Darstellung von vieler Umsicht, und Schleiermacher tritt als ein würdiger Nachfolger der Platonischen Dialektik auf. Indessen, statt bis zum Mittelpunkt der Speculation unserer Zeit zu dringen, statt die Valuta der vorangeschickten Gefühle in vollgültige Gedanken umzusetzen, erklärt er sich hier für insolvent und kommt nur zu einem negativen Resultate: Die Idee eines ursprünglichen Wesens kann nicht in der Form des Begriffs auf adäquate Weise dargestellt werden. Wagen wir uns daran, die Idee der absoluten Einheit auf eine scientifische Weise auszuführen, so begehen wir immer Fehler, deren Rectificationen zwar das Wahre, aber nur negativ sind; so können wir die Gottheit nicht positiv beschreiben. Was unter der scientifischen Form nicht angeht, müssen wir unter einer andern thun; und da bleibt keine übrig, als die poetische; — der Platonische Mythus, dessen Mangelhaftigkeit Schleiermacher, wie Plato, kennt: Das Mythische ist das das Ewige in Raum und Zeit Setzende, der Mythus ist nur ein Nothbehelf, weil wir es nicht besser machen können. Also eben so wenig, wie im Denken, findet in mythischen Vorstellungen das religiöse Gefühl seinen adäquaten Ausdruck; es muss, als solches, seine ganze Fülle in die schwellende Brust einschliessen.

3. Von den realen Wissenschaften hat Schleiermacher, wie Spinoza, nur die behandelt, welche auf der Seite des Geistes liegen.

a. Die Psychologie unterscheidet, in ihrem elementaren Theile, die Receptivität und die Spontaneität, Erkennen und Begehren: Im Empfangen constituirt das Ganze das Einzelne, im Handeln bildet das Einzelne an seinem Theile das Ganze; dort wird die Welt in uns, hier wir in der Welt. — Im speculativen oder constructiven Theile wird die Einheit der Functionen gesucht; und das ist die Frage nach der Freiheit. Jeder Moment ist gemeinsames Product der Seele selbst und der auf sie wirkenden Totalität. Die Freiheit der Seele ist, dass in ihrem relativen Fürsichgesetztsein die äussere Einwirkung nie absolute Gewalt hat, sondern die Widerstandskraft immer eine unendliche ist. Die Nothwendigkeit, dass, ausser dem Leben des Einzelnen, das Leben der Gattung wesentlich im Menschen wirkt, kann man nicht der Freiheit entgegensetzen: wie in der Begeisterung das frei Entworfene eine innere Nöthigung ist, die rein aus dem Wesen der Seele hervorgeht. So besteht der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit gar nicht; und das Wahre ist ihre Identität.

b. Die Ethik. Alles ethische Wissen ist der Ausdruck des immer schon angefangenen, nie vollendeten Weltwerdens von der Vernunft aus. Der Gegensatz von Natur und Vernunft kann nie ganz verschwinden durch ethische Thätigkeit; denn er ist ihre Voraussetzung und Bedingung, wie bei Fichte. Das Gute, als das ethisch Gewordene, ist der positive Ausdruck für das Ineinandersein von Natur und Vernunft: das Böse, an sich nichts, ist nur das Nichtgewordene, ein negativer Ausdruck für das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur. Jedes Einssein bestimmter Seiten von Natur und Vernunft heisst ein Gut, der organische Zusammenhang aller Güter das höchste Gut: die Kraft der Vernunft im einzelnen Menschen Tugend, die Handlung des Hervorbringens eines Guten Pflicht.

Um nun das System der Güter erschöpfend darstellen zu können, giebt Schleiermacher vier Elemente desselben an: 1) Das Handeln der Vernunft, als ein organisirendes, bildendes; 2) die Erkennbarkeit der Vernunft im sittlichen Ineinander von Natur und Vernunft, als ein symbolisirendes, bezeichnendes; 3) die Eigenthümlichkeit des sittlichen Handelns; 4) die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen, wodurch ihr Handeln ein identisches ist. Die Eigenthümlichkeit, die anfänglich das Ganze war, wird jetzt zu einem Momente herabgesetzt. Durch Kreuzung und Paarung dieser vier Bestimmungen entstehen dann die Güter: In der Familie sind alle vier Functionen nur auf elementarische Weise, in einander; also ist in ihr das höchste Gut als werdend gesetzt. Der Staat hat seine Basis allein in der identisch-organisirenden Thätigkeit. Aber

die bildende Thätigkeit, sagt Schleiermacher sehr gut, geht von den Regierten aus; die Obrigkeit fasst nur die Fäden zusammen, und verbreitet das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit in alle Theile. Die Wissenschaft ist die identisch-symbolisirende Function, die freie Geselligkeit die eigenthümlich-organisirende, die Kirche die eigenthümlich-symbolisirende, weil eben, insofern das Gefühl vollkommen ist, auch an derselben Stelle und unter denselben Umständen Keiner ebenso fühlen würde, wie ein Anderer, während in der Vollkommenheit des Gedankens das Entgegengesetzte liegt (s. oben, S. 61). Die Kunst fasst Schleiermacher nur als die Offenbarung der religiösen Gefühle. Das höchste Gut, das Eine Leben der Vernunft in der Natur, ist das zwiefache Ineinander sämmtlicher Gemeinschaften und sämmtlicher Persönlichkeiten in jeder Gemeinschaft; es ist, und es wird, — die für sich seiende geistige Totalität, die in der Familie nur an sich, auf eine bewusstlose und natürliche Weise erscheint.

c. Die Pädagogik bewirkt, dass das Leben sich nach dem sittlichen Gesetze gestalte; sie ist also der Probirstein der Sittenlehre. Die Erziehung soll den Menschen zum eigenthümlichen Organe der verschiedenen sittlichen Gebiete ausbilden. Die absolute Vollendung der Erziehung wäre, den Menschen so zu entwickeln, dass alle Gesellschaften sagten, Keiner könne das leisten, was er leistet. Wenn die Erziehung vollendet ist, soll der Mensch gelernt haben, frei zugleich und gehorsam zu sein: gehorsam, weil er, im Gemeinwesen lebend, sich die persönliche Beschränkung gefallen lassen soll; frei, weil das gemeinsame Leben aus ihm selbst hervorgehen soll. Seinem Principe der Eigenthümlichkeit treu, setzt aber Schleiermacher hinzu: Ein Zustand der menschlichen Gesellschaft, worin das Individuelle herausgebildet ist, ist der vollkommnere.

d. Die Dogmatik ist nun sein letztes reifstes Werk, der Gipfelpunkt seines theologisch-philosophischen Wirkens. Schon 1819 schrieb er an Jacobi: „Meine Philosophie und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen; aber eben desshalb wollen Beide auch niemals fertig sein. Und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig an einander gestimmt, und sich auch immer mehr angenähert." Doch sagt David Strauss, nur ein einziges Dogma habe Schleiermacher übrig gelassen, das über die Person Christi; und Schleiermachers Christologie sei „ein letzter Versuch, den kirchlichen Christus dem Geiste der modernen Welt annehmlich zu machen." Dieser Glaubenssatz wird dann in der Dogmatik folgendermaassen aus deren Grundprincipe, dem berühmten Abhängigkeitsgefühl, abgeleitet. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl entspringt aus dem Bewusstsein, dass wir, als Theil der Welt, in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, durch welchen Alles bedingt und be-

stimmt ist. Im frommen Selbstbewusstsein ist dadurch allein unser eigenes Sein und das unendliche Sein Gottes Eins.

Die Sünde, deren wir uns als unserer ursprünglichen That bewusst sind, ist nichts Anderes, als die Abwendung von Gott, der Widerstreit des Einzelnen gegen die Herrschaft der Ursächlichkeit des Gemeingeistes. Christus ist sündlos, indem das Abhängigkeitsgefühl in ihm widerstandslos war, das der Sünde entgegenwirkende Gesammtleben also alle seine Lebensmomente schlechthin bestimmte. Auf diese Weise ist der Erlöser, als ein geschichtliches Einzelwesen, zugleich urbildlich, d. h. der ansichseienden Idee der Menschheit adäquat, und diess Urbildliche zugleich geschichtlich. Diese so in Christus vollkommen verwirklichte Idee, welche Schleiermacher auch die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur, oder die Menschwerdung Gottes in Christo nennt, will er aber durchaus nicht als die Vereinigung eines persönlichen göttlichen Wesens mit dem Menschen Jesus gefasst wissen; sondern das stets kräftige Gottesbewusstsein in Christo, das ein ganz anderes, als in allen übrigen Menschen sei, könne man wohl ein Sein Gottes in ihm nennen. So haben Glauben und Wissen einander Concessionen gemacht; aber auch dieser letzte Versuch, einen Rest des alten Dogma's zu retten, musste scheitern, — das gegenseitige An-einander-Stimmen zur Verstimmung werden.

Alle übrigen Dogmen treten bei Schleiermacher sogleich mehr als Mythen, ja als Visionen auf. Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Natur, z. B., ist enthalten in der Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur. Die Vorstellung von der Vollendung der Kirche in einem künftigen Leben bleibt immer eine mythische, dem Visionären sich nähernde Vorstellung. Nicht besser ergeht es der Vorstellung von der unbefleckten Empfängniss, vom jüngsten Gericht, der Auferstehung, der Himmelfahrt Christi u. s. w. Damit ist Schleiermacher dem Standpunkt der Reden über die Religion durchaus treu geblieben.

Wenn Schleiermacher dann, das Facit seines Lebens ziehend, auf seinem Sterbebette nach genossenem Abendmahl sich umwendend echt dialektisch ausrief: In **diesem** Glauben sterbe ich; so müssen wir nun, diess Facit näher in's Auge fassend, die Frage beantworten, was denn das für ein dieser Glaube gewesen sei, in welchem er gestorben. Es ist der Glaube an die unpersönliche Causalität des Weltgeistes; es ist der Glaube an die unsterbliche Vereinigung des eigenthümlichen Ich mit dem unendlichen Sein, und sein Verschwinden in ihm; es ist der Glaube an die Darstellung der menschlichen Urbildlichkeit in der geschichtlichen Gestalt des Sohnes des Zimmermanns Joseph und der Maria u. s. w. Erst die vollständige Erhebung des religiösen Dogma's in den philosophischen Gedanken **ist** in-

dessen die einzige Art und Weise, wie das Dogma vor seinen Verehrern fast mehr noch, als gegen seine Verächter zu retten ist; — eine Rettung, die Kant in seinem Buche: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft," begonnen, und Hegel in seiner Religionsphilosophie vollendet hat, während Schleiermacher sich als eines der wichtigsten Glieder auf diesem Wege zur Verwissenschaftlichung des Christenthums sein ganzes Leben hindurch thätig bewiesen hat. Und es ist nur zu bedauern, dass er nicht auch in der Christologie zum vollen philosophischen Bewusstsein durchgedrungen ist, sondern hier vielmehr der Glaube doch schliesslich die Philosophie umgestimmt, — oder sie verrathen hat.

Der Satz des Widerspruches und die Dialektik.

Von Robert Schellwien.

Der Satz des Widerspruches wird als ein Grundsatz der formalen Logik bezeichnet. Aber was ist die formale Logik und welche Stelle nimmt sie im Systeme des Bewusstseins ein? Hiernach wird man zu allererst fragen und diess vor Allem untersuchen müssen, bevor es möglich sein wird, die Tragweite des Satzes vom Widerspruche zu ermessen. Die formale Logik ist dem Begriffe nach das System der Denkgesetze, wie sie sich ohne Beziehung auf einen bestimmten Inhalt zu erkennen geben, oder anders: wie sie sich als geltend in Beziehung auf jeden beliebigen Inhalt erweisen. Aber es fragt sich nun, ob und wie diesem Begriffe eine Wirklichkeit entspricht, wo und wie das Denken eine solche Offenbarung vollzieht: eine Offenbarung von Denkgesetzen, die ihre Richtigkeit lediglich in sich selber haben, und zwar für allen möglichen Denkinhalt maassgebend sind, selbst aber an keinem inhaltvollen Denken geprüft werden. Es scheint, man müsse, um überhaupt zu denken, Etwas denken, und ein von allem Inhalte losgelöstes Denken wäre selbst undenkbar. Danach bestände die Richtigkeit des Denkens ganz und gar in der richtigen Darstellung seines Inhaltes, und könnte mithin ohne Beziehung auf diesen Inhalt keineswegs eingesehen werden. Es ist zwar wahr, dass das Denken, von allem bestimmten Inhalte absehend und auf sich selbst reflectirend, sich selbst beobachten und erkennen kann, wie es in all' seinem Thun sich gleichmässig, gesetzmässig verhält, und es kann sich solchergestalt seine eigenen Gesetze, seine immanente Lebensregel, zum Bewusstsein bringen. Aber dieses Denken ist so wenig inhaltlos, dass es vielmehr das Inhaltvollste von allem ist: dieses Denken hat sich selbst zum Inhalte, als ein Lebendiges, als das denkende Wesen; und es ist dabei von seinem sonstigen In-

halte so wenig losgelöst, dass es vielmehr diesen Inhalt nach allen Richtungen wird entwickeln, construiren müssen, um seine eigene Gleichmässigkeit in jedem ihm möglichen Thun zu entdecken, indem es, eintretend in alle ihm möglichen Beziehungen, zugleich von allem bestimmten Inhalte derselben immer auch abstrahirt, und nur auf sich selbst, wie es in allen diesen Beziehungen gleichmässig erscheint, reflectirt. Die Meinung hiervon wird deutlicher an den Tag treten, wenn wir von dem gesammten Inhalte des Bewusstseins gleichsam ein Inventarium aufnehmen, nicht zwar von den einzelnen Stücken, welches ohnehin rücksichtlich des empirischen Inhaltes unmöglich wäre, aber doch von den Haupttiteln.

Wir können hier nun zuvörderst eine ganze Sphäre des Bewusstseins ausscheiden, nämlich das unmittelbare Selbstbewusstsein, das Ich in all' seinen verschiedenen Daseinsformen, als Empfindung, Trieb, Gefühl, Wille, indem wohl Niemand erwarten wird, auf diesem Gebiete die formale Logik anzutreffen. Wir sprechen daher nur von dem objectiven Bewusstsein, und werden dabei von dem subjectiven um so eher absehen können, als letzteres in dem erstern durchaus nicht vorkommt und nicht vorkommen kann, indem es zum Wesen des objectiven Bewusstseins gehört, durchaus nicht subjectiv zu sein. Denn wenn auch das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit, das Ich, zweifellos die Grundlage und der Ausgangspunkt alles Bewusstseins ist und das objective Bewusstsein nur aus ihm hergeleitet werden kann, so ist es doch als objectiver Factor nicht mehr subjectiv und unmittelbar; auch steht es nicht dem Objecte gegenüber als betrachtendes Subject, sondern ist ihm immanent als sein productives Centrum, und somit selbst objectiv. Wie dieser Process, das Hervorgehen des Objectiven aus dem Subjectiven, zu denken, kann hier auf sich beruhen bleiben. Wir müssen hierin, wie in der nun folgenden Charakteristik des objectiven Bewusstseins, auf eine vollständige Entwickelung*) verzichten, und uns mit einer blossen Beschreibung begnügen; dabei werden wir es aber auch mit Rücksicht auf die Grenzen der vorliegenden Untersuchung bewenden lassen können, da es ausreichen wird, um deutlich zu machen, wovon die Rede ist, wenn wir in der Folge von ursprünglichem oder genetischem Denken sprechen im Gegensatze zu discursivem oder abgeleitetem Denken.

Das objective Bewusstsein findet sich zuerst, auf der Stufe der sinnlichen Wahrnehmung, erfüllt mit Anschauungen, die einzeln

*) Eine solche haben wir in einer andern Schrift („Sein und Bewusstsein") versucht. Die Eintheilung des objectiven Bewusstseins erscheint in gegenwärtiger Abhandlung in etwas anderer Gestalt, als sie dort (in dem Capitel: „Die Stufen des Bewusstseins") gegeben ist; aber diese, ohnehin mehr formelle, als wesentliche Veränderung wird hoffentlich eine Verbesserung sein.

neben einander, ausser einander, bestehen, allesammt aber, die objective Erscheinung des Subjectes mit eingeschlossen, in einem absolut Innerlichen, welches kein Draussen hat, dem Raume, als blosse Theile desselben befasst sind. Dieser Anschauungskreis verrharrt und wechselt seinem Inhalte nach in einer Aufeinanderfolge von Momenten, die, einzeln auseinander fallend, doch auch wieder in der absoluten Innerlichkeit der Zeit als deren Theile schlechthin zusammen sind. Woher uns diese Anschauungen kommen, erfahren wir von ihnen selbst nicht; denn wir sind uns rücksichtlich ihrer objectiv weder eines Thuns, noch eines Leidens bewusst. Sie sind einfach da, gegeben; und da sie, soviel sie auch wechseln, immer, wie im ersten Augenblicke, als fertige im Bewusstsein hervortreten, so können sie uns auch über ihre Genesis durchaus nichts enthüllen. Alles, was wir über Causalität, inneren Zusammenhang und genetische Entwickelung wissen und sagen, stammt offenbar aus andern Quellen des Bewusstseins; und es ist ein handgreifliches Missverständniss, wenn man diess anderswoher Entnommene aus der sinnlichen Wahrnehmung glaubt ableiten zu können.

Es erhebt sich nun aber über dieser Stufe des Bewusstseins, in der Alles gegeben und nichts erklärlich ist, eine zweite, die, grundverschieden von jener, ihren Inhalt selber schafft, durch und durch Action und reine Spontaneität ist. Diese Stufe ist die Vorstellung. Die Vorstellung bringt eben solche Anschauungen hervor, wie die sinnliche Wahrnehmung: aber sie bringt sie hervor, sie sind ihr nicht gegeben, ja sie lehrt uns erst den Gegensatz, kraft dessen wir die in der sinnlichen Wahrnehmung enthaltenen Anschauungen als gegebene, d. h. nichtfreie auffassen; denn wie sollte das Nichtfreie, als solches, überhaupt in unserem Bewusstsein sein können, wenn das Freie nicht darin wäre. Und da nun wohl das Negative vom Positiven, nicht aber umgekehrt das Positive vom Negativen sich ableiten lässt: so ist klar, dass der Versuch, die freie Vorstellung aus der gegebenen Anschauung erklärlich zu machen, von vornherein verfehlt ist; und dass, wenn Beide überhaupt vereinbart werden sollen, nur der umgekehrte Weg erlaubt ist. Sehen wir die Vorstellung oder freie Anschauung darauf an, inwieweit sie diese Vereinbarung leistet! Sie ist, wenn abgesehen wird von der Nichtfreiheit oder Nothwendigkeit, welche der sinnlichen Anschauung eigen ist, mit dieser dem Inhalte nach identisch; sie bildet eben solche Anschauungen in sich, die ebenso, wie in jener, einzeln einander gegenüberstehend, in der absoluten Einheit des Raumes zusammengefasst sind, und die sie innerhalb des Rahmens der Zeit in einer Aufeinanderfolge wechseln lässt. Es kommt nur etwas Neues hinzu, die eigene Thätigkeit, die alles diess hervorbringt; und es fehlt andererseits Etwas, das Moment einer bestimmenden Nothwendigkeit, die nicht in dem Bewusstsein selber gegeben ist. Aber dieser Gegensatz bleibt der Vorstellung keineswegs äusserlich, son-

dern tritt innerhalb ihrer hervor: sie scheidet sich selbst in die reine oder mathematische und die sinnliche oder empirische Vorstellung, und ist in der erstern schlechthin original und in der letztern schlechthin nachahmend. Soweit die Anschauung bloss Raum und rein formale Gestaltung innerhalb des Raumes ist, vollzieht sich die freie Vorstellung ganz aus sich und ohne irgend einen empirischen Inhalt; soweit sie mit diesen Gestaltungen anderweite Bestandtheile der sinnlichen Wahrnehmung, wie Farbe, Druck, Duft u. s. w. verbindet, ist sie zwar frei in dieser Verbindung, muss aber das Material dazu durchaus der sinnlichen Wahrnehmung entlehnen. Soweit erweist sich der Raum und die formale Gestaltung innerhalb desselben als nicht anderswoher in das Bewusstsein eingedrungen, sondern ihm selber angehörig, als Bestimmungen seiner eigenen Thätigkeit; und da keine sinnliche Anschauung möglich ist ohne den Raum und die ihn erfüllenden Formen, so muss in dieser Hinsicht auch die sinnliche Anschauung nothwendig auf derselben Thätigkeit beruhen, die in der freien Vorstellung zu Tage tritt. Der nämliche Process, der in dieser offenbar ist, muss in jener latent enthalten sein; sie muss blind vollziehen, was die freie Vorstellung sehend vollzieht.

Aber weiter, indem die freie Vorstellung auch den übrigen Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, wenn auch nur nachahmend und auf Grund voraufgegangener Wahrnehmung, in sich darstellt: so zieht sie damit doch auch diesen Inhalt in den Bereich des thätigen und aus sich gestaltenden Bewusstseins; und es folgt, dass auch in dieser Beziehung die empirische Anschauung keinesweges Receptivität, sondern reine Thätigkeit von Innen heraus ist, obwohl eine Thätigkeit, die einmal sich selbst nicht offenbar und zweitens durch eine gänzlich ausserhalb des Bewusstseins liegende Ursache nothwendieg bestimmt ist.

Ueber diesen Gegensatz kann nun aber auch das Bewusstsein, wenn es bei der Vorstellung stehen bleibt, nicht hinaus gelangen: über diesen Gegensatz einer Nothwendigkeit, die nichts von der Freiheit, und einer Freiheit, die nichts von der Nothwendigkeit an sich hat. Da erhebt sich über der Vorstellung eine dritte Stufe des objectiven Bewusstseins, welche mit der Spontaneität die Nothwendigkeit verbindet, — welche innere, in sich selbst bestimmte Nothwendigkeit ist, und damit nur eine andere Seite der Freiheit enthüllt. Diese dritte und letzte Stufe ist der Begriff. Wenn in der empirischen Anschauung die Thätigkeit des Bewusstseins verhüllt ist, so tritt in der freien Vorstellung zwar diese Thätigkeit in's Licht, aber noch nicht das Thätige selber. Das Bewusstsein ist auf der Stufe der Vorstellung noch ganz erfüllt von den Producten seiner Thätigkeit, aber es ist nichts darin enthalten von dem producirenden Factor; dass ein solcher, obwohl latent, darin wirksam ist, ist von selbst klar: denn wie anders wäre die freie Vorstellung Spontaneität, die zu sein sie sich doch bewusst

ist. Indem nun dieser schöpferische Factor im Begriffe in's Bewusstsein tritt, unterliegt er dem Missverständnisse, dass er nur eine andere Art von Vorstellungen, die s. g. allgemeine oder reflectirte Vorstellung sei. Dieses Missverständniss entspringt einmal aus der anscheinenden Mehrheit der Begriffe, und sodann aus ihrer theilweise empirischen Natur. Aber in der That ist der Begriff schlechthin einheitlich. Denn er bildet nicht ein Aussereinander, welches das entscheidende Merkmal der Vielheit ist, sondern durchaus ein Ineinander. Jeder niedere Begriff wird von seinem höhern, bis zum höchsten hinauf, welcher eben der Begriff als solcher ist, eingeschlossen; und jeder engere Begriff wird von dem weitern ebensosehr verzehrt, als auch wiederum gesetzt. Die mehreren Begriffe sind nichts Anderes, als die ewigen und unabänderlichen schöpferischen Potenzen des Begriffes, die ihm schlechthin immanent sind und die im Bilden der einzelnen verschiedenen Vorstellungen als nothwendige Modificationen seiner selbst an ihm hervortreten, — die für ihn Kategorien seiner Thätigkeit, für die Vorstellungen aber deren Wesen bestimmendes Gesetz sind. Was aber die empirische Seite des Begriffes anlangt, so scheidet er sich allerdings ebenso, wie die Vorstellung in die reine und die sinnliche zerfällt, in den reinen und den empirischen Begriff, bleibt aber in beiden Beziehungen einig mit sich selbst. Als reiner Begriff entwickelt er in sich die Kategorien, welche dem reinen Setzen der einzelnen Vorstellungen, abgesehen von ihrer empirischen Verschiedenheit, entsprechen, und welche somit zwar nichts von dieser empirischen Mannigfaltigkeit, wohl aber Alles enthalten, was die Darstellung dieses Empirischen im Bewusstsein möglich macht. Diess sind solche Kategorien, wie Einheit und Vielheit, Allgemeines und Besonderes, Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w. Während so der Begriff alles schlechthin Allgemeine rein an und aus sich selber entwickelt, ist er dazu in Rücksicht des Besondern unvermögend. Diese Besonderungen seiner selbst entwickelt er zwar ebenfalls aus sich, aber nicht rein, sondern auf den Grund der empirischen Anschauung, — nicht zwar aus ihr, aber doch an ihr; er bildet das Gegebene nicht neu, aber er erkennt es als in ihm gegründet, und entdeckt *a posteriori* die ewigen Kategorien, denen es unterliegt.

Indem sich hier das oberste Erkenntnissprincip mit der Erfahrung wieder zusammenschliesst, ist der Cirkel des Bewusstseins vollendet, und damit ebensowohl die Grenze des menschlichen, des erst aus der Natur sich wieder erhebenden, als das schlechthin an sich seiende absolute Wesen des Bewusstseins gekennzeichnet. Das Bewusstsein enthüllt sich in seiner Begriffsthätigkeit als das schöpferische Princip. Vermag es nun zwar, weil es nur nachschöpferisch ist, das volle Wesen dieses Principes nicht offenbar zu machen — und diess ist die Grenze der an Gegebenes gebundenen menschlichen

Erkenntniss —: so ist es doch, insoweit es dazu vermögend ist, absolut; denn das schöpferische Princip ist selbst das Absolute, All-einige, welches schlechthin nicht nicht sein kann, und nothwendig der Natur wesenbildend und gesetzgebend zum Grunde liegen muss, wenn es, als nachschöpferische Potenz, im Bewusstsein, aus ihr soll hervorgehen können. Und hier ist der Wendepunkt, an welchem die transscendentale Logik durch sich selber zur Metaphysik und Ontologie wird, und der Denkprocess zum Weltprocess: eine Ineinssetzung, welche das naive Bewusstsein fortwährend ohne Weiteres — zwar sehr unkritisch, aber doch mit sehr gutem Rechte — vollzieht. So zeigt sich also, dass das spontane Bewusstsein in seiner vierfachen Gliederung von Vorstellung und Begriff, und innerhalb Beider von Reinem und Empirischem nichts Anderes darstellt, als wieder die unmittelbare, sinnliche Erfahrung, aber nicht mehr als unmittelbare, sondern als innerlich vermittelte, als welche sie die latent in ihr enthaltenen Momente enthüllt, nämlich das Schöpferische und das Geschaffene, den reinen und den gegebenen Inhalt des Bewusstseins.

Wenn nun diese Beschreibung des objectiven Bewusstseins vollständig ist, so ist darin kein Raum für die formale Logik. Zwar ist das objective Bewusstsein insofern ganz und gar formal, als darin das Selbstbewusstsein, das Ich, zu einer höhern, der schöpferischen, Thätigkeit nur dadurch sich erhebt, dass es zugleich in seiner substantiellen Unmittelbarkeit sich verneint, und nur in formaler Weise darin wieder vorkommt. Aber andererseits ist die abstracteste Form des objectiven Bewusstseins, der reine Begriff, darin nur als schöpferisches Princip, und darum in nothwendiger Beziehung zu seinem Inhalte, enthalten. So müsste denn die formale Logik, da sie doch da ist, nur ein Schein sein; und es bliebe zu erklären, wie sie als solcher aus dem Bewusstsein hervorgehen könnte. Indessen wir haben in der That eine ganze Sphäre des Bewusstseins noch nicht berücksichtigt; und das ist die Ausprägung seines Inhaltes in der Form, die für die Mittheilung dieses Inhaltes nach Aussen bestimmt ist, in der Sprache. Wir haben das Bewusstsein nach seinen wesentlichen Zügen charakterisirt, wie es für sich ist, in absoluter Innerlichkeit. Aber es schafft sich ferner in einem Sinnlichen, welches für Ohr und Auge wahrnehmbar ist, in dem Worte, ein Medium der Mittheilung nach Aussen. Die Worte bedeuten sämmtlich Begriffe (worunter wir hier, wie überall, den Begriff mit seinen Modificationen verstehen), und können nur Begriffe bedeuten; denn diese sind kraft ihrer Allgemeinheit, als für Alle gleiche, allein der Mittheilung fähig, während die einzelnen Anschauungen und Vorstellungen als solche wegen ihrer absoluten Einzelnheit in keiner andern Weise mittheilbar sind, als durch sinnliche Reproduction, welche aber an sich noch keineswegs erkennen lässt, dass und wie der Darstellende das Dargestellte anschaut oder vorstellt.

Durch den Umweg des Begriffes kann aber auch alles Anschauliche und Vorstellbare mitgetheilt werden, weil der Begriff diess potenziell enthält, und weil er es vollziehen kann, wenn die Aufforderung dazu durch das Wort ergeht. Wenn Jemand sagt: „Eisen," so erlässt er an den Hörenden die Aufforderung, den Begriff des Eisens begrifflich zu vollziehen; wenn er aber sagt: „Das Eisen, aus welchem das Schwert Cäsar's geschmiedet wurde," so erlässt er an ihn die Aufforderung, mittelst des Begriffs die Vorstellung von einem bestimmten Stück Eisen und einem bestimmten zeitlichen Vorgange zu vollziehen. Die Worte bedeuten Begriffe: sie vollziehen die Begriffe nicht, sondern drücken sie nur aus in einer inadäquaten, sinnlichen Form; sie geben ihnen einen symbolischen Leib. Das Wort steht unbeweglich in der Mitte zwischen zwei genetischen Bewusstseinsprocessen, von denen der eine im Geiste des Sprechenden ihm voraufgeht, der andere im Geiste des Hörenden ihm folgt. An sich selbst ist es starr, ein krystallisirter Gedanke.

Entsprechend verhält es sich mit der Verbindung der Worte, die nicht minder äusserlich, formal ist. Wort wird an Wort gereiht, eine blosse Analysis oder formale Synthesis, die ohne eine ursprüngliche genetische Synthesis, die ihr voraufgeht, nicht entstehen, und ohne eine, die ihr folgt, nicht verstanden werden kann. In der sprachlichen Form sieht ein Urtheil aus, wie das andere, und eines sowenig, wie das andere, lässt die genetische Synthesis, auf der es beruht, errathen. Die Urtheile: „Roth ist eine Farbe," und: „Der Mensch ist farbig," unterscheiden sich in der Form nicht im Mindesten von einander, und doch beruht jedes auf einer durchaus verschiedenen Art der genetischen Synthesis. Das Urtheil: „Roth ist eine Farbe," beruht auf einem Vorgange, der lediglich innerhalb des Begriffes, entsprechend seiner Natur, der zufolge das Besondere aus dem Allgemeinen hervor- und in dasselbe aufgeht, erfolgt, ohne dass es dazu einer die Verbindung herstellenden empirischen Anschauung bedarf, oder dass auch nur eine solche möglich wäre. Der Begriff bewährt eben auf seiner höhern Stufe, „Farbe," die Kraft, seine niedrigere Stufe, „Roth," in sich aufnehmen und aus sich hervortreten zu lassen; und auf der in diesem Processe vollzogenen Einheit der beiden Begriffsstufen beruht das Urtheil: „Roth ist eine Farbe." Wenn aber zwei besondere Begriffe ohne die Vermittelung eines höhern, allgemeinern, also zwei Begriffe, wie Mensch und farbig, unmittelbar mit einander verknüpft werden sollen, so kann diess nur auf Grund und nach Maassgabe empirischer Anschauung erfolgen; denn die unmittelbaren Verknüpfungen seiner Besonderungen kann der Begriff nur ebenso auf Grund empirischer Anschauung vollziehen, wie er allererst auf Grund einer solchen seine Besonderungen selber gestaltet.

Wenn nun weiter die Vereinigung zweier Begriffe durch einen dritten, d. h. ein Schluss, erfolgt, so zeigt sich in der genetischen Synthesis dieselbe Verschiedenheit. Der Act der Conclusion ist hier

zwar immer ein rein begrifflicher Process. Indem der Mittelbegriff den Unterbegriff in sich aufnimmt und der Oberbegriff den Mittelbegriff, nimmt der Oberbegriff zugleich den Unterbegriff in sich auf und stellt so die Synthesis mit demselben her. Darum braucht aber keineswegen auch die Subsumtion des Mittelbegriffes unter den Oberbegriff und die des Unterbegriffs unter den Mittelbegriff rein begrifflich zu sein. Obwohl jede dieser Subsumtionen rein begrifflich sein kann, so kann doch auch jede empirisch begrifflich, oder auch die eine kann rein begrifflich und die andere empirisch begrifflich sein. Der Schluss in der sprachlichen Form lässt aber nichts hiervon erkennen. Wenn nur der Obersatz ein allgemeines Urtheil und der Untersatz durch die Gleichheit des Mittelbegriffes ihm subsumirt ist: so findet der Uebergang zum Schlusssatze in rein formaler Weise statt, ohne dass die inneren Beziehungen der verbundenen Urtheile und der innere Process des Schliessens dadurch erkennbar werden. Dasselbe zeigt sich in dem Verhältnisse von Subject und Prädicat. Der Begriff unterscheidet in seinem lebendigen Processe Beides an sich selbst. Er ist einmal ein Seiendes, Thätiges, schechthin mit sich selbst Identisches, Subject: und er ist zweitens der Inbegriff seiner möglichen Modificationen, Prädicate; und er vollzieht die Verbindung Beider, soweit ihre Ineinssetzung sich durch seinen eigenen Process, durch eine in ihm selber vorgehende Erfahrung ihm darstellt. Und wie er an sich selbst subjectiv ist, so ist er diess auch in jeder seiner einzelnen Vorstellungen, die ebenso viele Subjecte sind, in denen er sich selbst in der Daseinsweise der Vielheit, mit der die endliche Form der Körperlichkeit nothwendig verbunden ist, setzt, und mit denen er seine Prädicate, als Schöpfungsformen, denen die einzelnen Dinge nothwendig irgendwie entsprechen müssen, verbindet, gemäss einer lebendigen Synthesis, die dafür den Anhalt gewährt. In der sprachlichen Form wird nun zwar auch bei jedem Urtheile nothwendig zwischen Subject und Prädicat unterschieden: aber das Subject ist bloss das, wovon etwas ausgesagt; und das Prädicat das, was davon ausgesagt wird. Ihr innerlicher Unterschied und ihre lebendige Verbindung kommt in dem in Worten ausgedrückten Urtheile nicht zur Erscheinung. Jeder Begriff als solcher kann Subject und jeder auch Prädicat sein, ohne dass die Form des Urtheils irgend eine Verschiedenheit der Beziehungen ausdrückte.

So kommt also der Begriff im Worte zwar zum Ausdrucke, aber er erscheint darin als ein Fertiges, Stehendes: und es erscheint nicht darin die ursprüngliche Genesis, in welcher der Begriff sich als schöpferisches Princip bethätigt und seine Modificationen selbst in sich hervortreten lässt; und es kommen in den Wortverbindungen die Begriffssynthesen zum Ausdrucke, jedoch ebenfalls nur als fertige, ruhende, nicht aber in der ursprünglichen Bewegung, aus der sie hervorgehen. So wird denn nun, wie die gesammte Begriffsthätigkeit in der sprach-

lichen Materie gleichsam sich abdrückt, auch der reine Begriff, das schlechthin Allgemeine, die absolute Gesetzmässigkeit des alle Unterschiede setzenden und alle Synthesen vollziehenden Bewusstseins darin sich vorfinden, jedoch wiederum als ein Fertiges, Gegebenes, als ein Kanon für das Denken in Worten, aber keinesweges als ein Kanon für das genetische Denken, welches vielmehr seinerseits diesen Kanon zu bewahrheiten und zu erklären hat, für welches er nicht mehr ein auf ihm lastendes Gesetz, sondern seine eigene, ihm immanente Lebensregel ist. Indem die logische Gesetzmässigkeit im sprachlichen Denken gar nicht mehr als schöpferische Thätigkeit auftritt, so verliert sie damit jede mögliche Beziehung zum Inhalte. Denn im Besondern kann sie diese Beziehung selbstverständlich desshalb nicht haben, weil sie als Allgemeines eben von dem Besondern abstrahirt; und im Allgemeinen wieder kann sie sie nicht haben, weil diese allgemeine Beziehung, die nur in der schöpferischen Gestaltung des Inhaltes — oder anders: seiner synthetischen Entwickelung *a priori* — bestehen kann, darin nicht vorkommt. Die logische Gesetzmässigkeit aber, welche keine Beziehung auf den Inhalt hat, ist die formale Logik, — mithin die Gesetzmässigkeit, die in dem in Worten vollzogenen, discursiven Denken entdeckt und daraus abstrahirt wird.

Nun wird zwar die formale Logik dem Gesetze des genetischen Bewusstseins, aus dem sie stammt, nothwendig entsprechen müssen und ihm keinesweges widersprechen können; aber sie wird andererseits nur eine abgeleitete Form, ein inadäquater Ausdruck desselben sein, und desshalb nimmermehr den Anspruch erheben dürfen, ihm Vorschriften zu ertheilen und Fesseln anzulegen, sondern nur zu verlangen berechtigt sein, dass es sich selbst und auf seine Weise als übereinstimmend mit ihm bewähre. Es ist sicher, dass die Logik, d. i. die Wissenschaft von der Gesetzmässigkeit des Denkens, zuerst in der Gestalt der formalen Logik in's Bewusstsein tritt, nicht nur in der gesammten geschichtlichen Entwickelung, sondern auch fortdauernd im Bildungsgange des Einzelnen, und dass die genetische Logik einer spätern Entwickelungsstufe angehört. Denn das in dem sinnlichen Medium der Sprache verkörperte Denken ist der Beobachtung und dem Verständniss viel leichter zugänglich, und steht der sinnlichen Anschauung um Vieles näher, als der genetische Process des schöpferischen Bewusstseins. So lange der letztere nicht in das Bewusstsein tritt, betrachtet sich die formale Logik als das oberste Gesetz, ohne es doch zu sein, und wird so der Ausgangspunkt von Irrwegen des Denkens. Dieser Irrwege sind hauptsächlich zwei, die in zwei gerade entgegengesetzte Richtungen führen, und die man noch heute mit dem Namen Realismus und Nominalismus bezeichnen kann.

Der Realismus oder Dogmatismus verleiht, getrieben von dem dunkeln Bewusstsein der absoluten und schöpferischen Dignität

des Begriffes, unmittelbar den Begriffen eine über dem Sinnlichen stehende reale Bedeutung. Er verfährt darin unkritisch, weil sich ihm der Begriff noch gar nicht im Bewusstsein selber als absolute Realität ergeben hat, — was nur durch den genetischen Process geschehen kann: und desshalb auch incorrect, indem er, ohne Kenntniss von der Einheit und Subjectivität des Begriffes, die blossen Prädicate ohne Weiteres hypostasirt. Die Begriffe: Einfachheit, Unkörperlichkeit, nothwendiges Sein, Allheit, und selbst die *causa sui* des Spinoza sind blosse Prädicate; und der Dogmatismus hat kein Recht, wie er thut, ihnen Subjecte unterzulegen oder sie selbst wie Subjecte zu behandeln, ohne das reale Sein solcher Subjecte in einer Erfahrung nachgewiesen zu haben. Aber es ist leicht ersichtlich, dass die sprachliche Form, die es gestattet, jeden Begriff formell als Subject zu behandeln, dieses Verfahren, wenn auch nicht ursprünglich hervorruft, doch in hohem Grade begünstigt. — Der Nominalismus oder Sensualismus*) andererseits findet Realität und Subjectivität nur im Gebiete der sinnlichen Erfahrung erkennbar; die Begriffe aber sind ihm blosse *nomina*, eine Art abstracter Vorstellungen, mittelst deren das Denken sich über das Gegebene orientirt, und welche es allein mittelst des Wortes handhaben kann. Diess ist der Standpunkt des discursiven Denkens, dessen Eigenthümlichkeit darin besteht, seinen Gegenstand ausser sich zu haben. Die sinnliche Erscheinung des Denkens in der sprachlichen Form verdeckt sein ursprüngliches und übersinnliches Wesen; und je weniger letzteres in das Bewusstsein getreten ist, um so mehr bildet die erstere den Spiegel, in welchem das Denken sich selber betrachtet. Den Zügen dieses Spiegelbildes entspricht aber offenbar die Auffassung vom Denken, der zufolge die Begriffsthätigkeit ihren Gegenstand nicht in sich selbst hat, sondern den ihr anderweit gegebenen Gegenstand einer lediglich formalen Behandlung unterwirft. In dieser Auffassung ist offenbar der Unterschied zwischen dem sprachlich-formalen und dem ursprünglich-genetischen Denken, bei dem in der That das erstere allen seinen Inhalt nicht an sich selbst hat, sondern nur durch das letztere erhalten kann, in das Bewusstsein selber hineingetragen; und was nur dem Denken in der sprachlichen Form zukommt, ist zum Wesen des Denkens schlechthin erhoben.

Das Bewusstsein zerfällt nun an sich selbst in zwei grundverschiedene Theile: die sinnliche Wahrnehmung, welche die Gegenstände hergiebt; und das Denken, welches darüber reflectirt. Das

---

*) Sensualismus ist hier in weiterem Sinne genommen, und soll nur in diesem Sinne sowenig mit dem materialistischen Sensualismus zusammenfallen, dass er auch eine Auffassung, welche die Begriffe theilweise *a priori* construirt, in sich schliessen kann.

letztere liefert in den Begriffen nur Normen, die an sich selbst keine Bedeutung haben, sondern eine solche nur in einer möglichen oder nothwendigen Anwendung auf anderweit gegebene Gegenstände erhalten. In Wahrheit steht das sprachlich formale, discursive Denken nicht nur der Wahrnehmung, sondern auch der genetischen Begriffsthätigkeit, als seinem Inhalte, gegenüber; indem es aber die Stelle der letztern einnimmt, tritt es zu der sinnlichen Wahrnehmung, welche nun allein ihm den Gegenstand liefert, in ein unmittelbares und, seinem Wesen entsprechend, rein formales Verhältniss. Von einem organischen Zusammenhange zwischen Beiden kann dabei nicht die Rede sein: ein solcher kann sich nur ergeben aus dem Bewusstsein der schöpferischen Thätigkeit, in der der Begriff sich seine Gegenstände selber setzt; das discursive Denken aber vermag weder über sich selbst, noch über seinen Gegenstand eine quellenmässige Angabe zu machen. Es hat sich selbst ebenso aus zweiter Hand, wie es die Gegenstände hat; und den Anspruch, über letztere etwas ausmachen zu können, was nicht schon in ihnen selber gegeben ist, findet es in sich vor, gerade so, wie es die Gegenstände sich gegenüber findet: bringt diesen Anspruch auch factisch zur Geltung, kann sich aber über die Rechtmässigkeit desselben ebensowenig ausweisen, wie über sein Verhältniss zu den Gegenständen überhaupt.

Aus diesem Standpunkte heraus begreift sich auch, dass es eine Definition giebt, die von der Wahrheit sagt, dass sie die Uebereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstande sei. Es ist damit nur von Neuem der Zwiespalt zwischen dem Denken und seinem Gegenstande, und zugleich das gute Zutrauen ausgedrückt, welches das Denken zu sich selber hat, sich dennoch mit seinem Gegenstande vereinbaren zu können, und vielleicht auch aus dieser Vereinbarung eine neue Erkenntniss über sich selbst, über seinen Gegenstand, und über das Verhältniss Beider zu einander zu gewinnen. Es muss aber auch einleuchten, dass damit die Wahrheit ausserhalb des Bereiches des Erkennbaren gerückt ist; denn da sie weder aus dem Gegenstande allein, noch aus dem Denken allein erkannt werden kann, sondern nur aus der Uebereinstimmung Beider: so liegt ihr Kriterium offenbar weder im Gegenstande noch im Denken, sondern in einem Dritten, welches die Vereinigung dieser beiden Momente *a priori* ist, — als solches aber nach der Voraussetzung in der menschlichen Erkenntniss nicht gegeben, sondern lediglich das Ziel ihres Strebens ist. Es bleibt also dem discursiven Denken nichts übrig, als auf gut Glück immer weiter zu denken, und sich mit seinem Gegenstande, der bei der eingeführten Theilung der Gewalten ihm nun doch einmal gleichberechtigt gegenübersteht, gut constitutionell und echt gothaisch, so gut es gehen will, zu vereinbaren, bis dahin, dass sich ihm wirklich einmal Denken und Gegenstand ergreifen und innerlich in Eins setzen; und das ist dann freilich auch seine

letzte Stunde, es hat dann seine Mission erfüllt, und es muss entweder im Gegenstande untergehen oder den Gegenstand aus sich construiren, es muss sich entweder zum Materialismus oder zum genetischen Denken bekehren.

Aus dem dargestellten Verhältniss des formalen zum genetischen Denken wird sich nun auch die Stellung und Bedeutung des Satzes des Widerspruches ergeben. Ob der Satz des Widerspruches dem einen oder dem andern Gebiete angehört, lassen wir noch einen Augenblick dahingestellt sein; gewiss aber gehört der Widerspruch selber ganz und gar dem formalen Denken, dem Denken in Worten, an. Im genetischen Denken giebt es keinen Widerspruch; denn es giebt in ihm keine Synthesis, die nicht wirklich vollzogen wird, und durch diese reale Ineinssetzung eben den Widerspruch factisch ausschliesst. Anders im formalen Denken. In der Bildung des Urtheils durch die äusserliche Verknüpfung von Worten kann alles Mögliche in Eins gesetzt werden, weil in der formalen oder sprachlichen Synthesis die reale oder genetische niemals wirklich vollzogen wird, sondern nur als Resultat erscheint. Resultat aber und als solches auch wiederum reproducirbar ist sie nur, wenn ihr eine reale Synthesis entspricht: andernfalls ist sie eine bloss formale, leere durch keine reale Synthesis des genetischen Denkens vollziehbare Ineinssetzung, d. h. sie ist ein Widerspruch; denn es wird damit dem genetischen Denken die Zumuthung gestellt, eine Synthesis zu vollziehen, die nicht zu vollziehen ist. Jedes sprachliche Urtheil enthält immer diese zwei Momente zugleich, die Behauptung, dass es einer realen, genetischen Synthesis entsprungen ist, und die Anforderung an den Hörenden, diese reale, genetische Synthesis wiederum zu vollziehen. Wenn die Behauptung falsch ist, und der Anforderung nicht entsprochen werden kann, so ist das Urtheil widerspruchsvoll und ohne Sinn. Es kann aber auch sein, dass die Behauptung richtig ist, und nur der Anforderung Seitens des Hörenden nicht entsprochen werden kann, weil die Vollziehung der entsprechenden realen Synthesis entweder nicht im Bereiche seiner Erfahrung, oder nicht in dem seiner Fähigkeit liegt. Alsdann scheint nur ein Widerspruch vorhanden zu sein. Oder es kann auch die widerspruchsvolle Behauptung ein blosses Problem sein, welches seine Lösung von einer erst noch zu entdeckenden realen Synthesis erwartet. So ist der Satz: „Der Mensch ist ein Affe," ein solches Problem. Denn wenn auch, wie die Sache dermalen liegt, weder eine logische noch eine empirische Synthesis der Begriffe Mensch und Affe vollzogen werden kann: so könnte es ja doch wohl später den Bemühungen von Karl Vogt oder sonst wem gelingen, das thatsächliche Hervorgehen des Menschen aus dem Affen nachzuweisen oder das Experiment zu machen; und dann würde die Synthesis, welche jener Satz fordert, sehr wohl zu vollziehen sein. Wenn sich indessen lo-

gisch nachweisen liesse, dass eine Synthesis von der Art, welche das Vollkommenere in das Unvollkommenere hineinlegt und aus ihm hervorgehen lässt, überhaupt nicht möglich wäre, so würde freilich auch damit die Möglichkeit einer empirischen Synthesis von der angenommenen Art abgeschnitten sein; und es liesse sich apodiktisch sagen, dass der Satz: „Der Mensch ist ein Affe," widerspruchsvoll sei und zu keiner Zeit durch irgend eine empirische Synthesis bewahrheitet werden könne.

Es erhellt aber auch, dass ein solcher Satz, dass irgend eine Synthesis logisch möglich oder unmöglich sei, nicht der formalen Logik, sondern der genetischen Logik angehört, und dass nur die letztere darüber entscheiden kann, ob in einem Urtheile ein wirklicher Widerspruch, d. h. die Unmöglichkeit einer realen Synthesis vorliegt. Von rein formaler Seite ist keinem Urtheile anzusehen, ob es einen Widerspruch enthält oder nicht: sondern diess stellt sich nur heraus in dem Verhältnisse des formalen Urtheiles zu dem genetischen Denken; und selbstverständlich ist dabei das letztere der Kritiker, und das erstere der Gegenstand der Kritik. Diess Verhältniss gestaltet sich so: das genetische Denken hat bei der Frage, ob ein Widerspruch vorliegt, immer nur formale Urtheile zum Gegenstande der Prüfung; denn an sich selbst ist es keines Widerspruches fähig. Das formale Denken aber ist rücksichtlich der Frage, ob es eines Widerspruches sich schuldig mache, ganz und gar auf das genetische Denken als Richter verwiesen. Hiernach hat der Widerspruch seine Quelle und seinen Sitz bloss im formalen Denken, ja er ist das eigentliche Wesen des letztern; denn er besteht bloss darin, dass das formale Denken rein ist, d. h. dass ihm keine reale Synthesis entspricht. Somit kann der Satz des Widerspruches, dem zufolge der Widerspruch nichtig und unwahr ist, nicht ein Satz der formalen Logik sein; sondern er ist offenbar ein Satz des genetischen Denkens, welches darin sein Verhältniss zum formalen Denken bestimmt, und die bloss formalen Urtheile, als widerspruchsvolle, welche es nicht mittelst einer realen Synthesis vollziehen kann, für falsch und nichtig erklärt. Der Satz des Widerspruches gehört somit seinem Ursprunge nach dem genetischen Denken, seinem Gegenstande nach dem formalen Denken an; und sein Inhalt erstreckt sich lediglich auf das Verhältniss Beider zu einander. Wie eine reale Synthesis möglich, ist ganz und gar Sache des genetischen Denkens: wie eine formale Synthesis statthaft, ganz und gar Sache der formalen Logik; der Satz des Widerspruches aber die Norm, in welcher das genetische Denken sein Verhältniss zum formalen Denken ausspricht, — sich selbst den Primat zuerkennt, und alles rein formale Denken, d. h. alles formale Denken, welches ihm nicht entspricht, für nichtig erklärt. Da somit der Widerspruch seine ganze Existenz in dem rein Formalen, und durchaus keine reale Be-

deutung hat: so ist es unmöglich, ihn in das genetische Denken hineinzutragen und zum Wesen eines realen Processes zu erheben; — ein Resultat, wovon wir vorläufig, der Hegel'schen Philosophie gegenüber, Act nehmen, um später näher darauf zurückzukommen.

Andererseits ist aber auch offenbar von dem Satze des Widerspruches nicht der Gebrauch zu machen, dass daraus eine Regel für das genetische Denken abzuleiten wäre; denn er bezieht sich ganz und gar auf das formale Denken, in welchem allein auch Widersprüche vorkommen können, während das genetische Denken in jeder Synthesis unmittelbar und erfahrungsmässig den Beweis ihrer Wahrheit liefert, weil sie sonst nicht hätte real vollzogen werden können. Wenn nun der dialektische Process im genetischen Denken als ein unmittelbarer Vorgang desselben sich offenbart — ob diess aber der Fall, darüber kann nur das genetische Denken selber entscheiden —: so ist klar, dass er nicht mittelst des Satzes des Widerspruches fortgeschafft oder widerlegt werden kann; denn dieser bezieht sich nur auf das discursive Denken, in welchem allein Widersprüche vorkommen können, und hat keine Macht über das genetische Denken, welches vielmehr mittelst seiner das discursive Denken prüft. Das discursive Denken, als abgeleitetes und formales, bezieht sich durchaus auf eine voraufgegangene Erfahrung, durch die es allein bewahrheitet werden kann: das genetische Denken aber, als unmittelbares, ist selber durch und durch Erfahrung; und es ist bewiesen, indem es ist. Es vollzieht seine höchsten und abstractesten Operationen gerade mit derselben Unmittelbarkeit, wie seine Anschauungen in der sinnlichen Wahrnehmung; es ist immer bei sich und in sich selbst allein; es ist unmittelbare Realität, als das Subject, welches sich selber im Begriffe als objectiv und schöpferisch bewährt; es kennt nichts Gegebenes und Vorausgesetztes, wie das discursive Denken, sondern ist selbst die Voraussetzung von allem Andern. Und wenn es schliesslich sich, als dem menschlichen, nachschöpferischen Denken, sich selbst als göttliches in einem urschöpferischen Processe voraussetzt: so ist es doch wiederum selbst das, was es sich voraussetzt; es ist seine eigene That, durch welche es diese Voraussetzung vollzieht.

Indem der Begriff im genetischen Denken allen Unterschied aus sich selber setzt, und zugleich, bei sich selber bleibend, in sich auch wiederum aufhebt, Beides in zeitlosem Processe, — indem er so in allem Unterschiedenen identisch bleibt: vollzieht er kraft dieser in ihm selbst hervortretenden Identität, und soweit sie offenbar wird, die Synthesis des Unterschiedenen; und diess eben ist der dialektische Process. Diess negative Verhalten zu sich selbst, kraft dessen er das Unterschiedene setzt, und diess affirmative Verhalten zu sich selbst, vermöge dessen er sich selbst als das schlechthin Identische und den Unterschied Aufhebende setzt, sind nur zwei verschiedene Seiten sei-

nes einheitlichen Lebens. Aber die erstere kann in das Bewusstsein treten, während die letztere noch latent ist: ja sie tritt im menschlichen Bewusstsein nothwendig früher auf, als die letztere; und das Bewusstsein findet sich mit einem Reichthume von Unterschieden erfüllt, bevor mit einer bewussten Synthesis derselben auch nur begonnen wird. Die Unterschiede sind so lange, bis ihre Synthesis im genetischen Denken vollzogen wird, fest gegeneinander, und müssen es auch bleiben, wie der Satz der Identität richtig fordert. Der Satz der Identität ist nichts Anderes, als der Grundsatz des genetischen Denken, kraft dessen der Begriff seine absolute Herrschaft proclamirt: es muss unterschieden werden, was er unterscheidet; und es darf nicht als identisch gesetzt werden, was er nicht als identisch setzt. Der Satz kehrt sich gerade so wie der vom Widerspruche, dessen positive Kehrseite er ist, allein gegen das discursive Denken, dessen bloss formale Aufhebung von Unterschieden für nichtig erklärt wird. Wenn im discursiven Denken das darin gegebene Unterschiedene ohne eine entsprechende genetische Synthesis in Eins gesetzt wird, so ist diess ein Widerspruch oder muss doch als ein solcher erscheinen. Wenn dem discursiven Denken die Vielheit, als das in der Anschauung Gegebene, und die Einheit als bloss davon reflectirter Begriff, d. h. als Nicht-Vielheit, vorliegt: so ist diess ein Gegensatz, dessen Glieder ohne Widerspruch nicht in Eins gesetzt werden können. Wenn aber der Begriff in einem unmittelbaren Process Anschauungen setzt, so bewährt er sich als die Einheit, welche Vielheit nicht nur nicht ist, sondern auch ist; und es ist dann kein Widerspruch mehr, zu sagen: Die Einheit ist die Vielheit.

Wenn alles Denken seinem Wesen nach dialektisch ist, so muss sich das Dialektische auch in dem discursiven Denken, wenigstens als formal dialektisches, nachweisen lassen; und dieser Nachweis ist ohne Schwierigkeit zu führen. Jedes bejahende Urtheil ist dialektisch: denn es besteht in der Synthesis von Begriffsbestimmungen, die allererst als unterschiedene gesetzt werden müssen (was auch jedesmal ausdrücklich in einem verneinenden Urtheile geschehen kann), bevor sie in Eins gesetzt werden können; und somit spricht jedes bejahende Urtheil die Verneinung und die Bejahung in einem Athem aus. Das discursive Denken steht also der Dialektik keineswegs entgegen, vielmehr tritt sie darin gerade soweit formal zu Tage, als sie im genetischen Denken sich urprünglich vollzieht. So ist dem Bewusstsein der zeitliche Process, der nur Veränderungen bereits an sich gesetzter Dinge darstellt, lange geläufig, bevor ihm der zeitlose, schöpferische Process, in dem die Dinge selbst gesetzt werden, offenbar wird. Es fasst daher das discursive Denken, während ihm der Mangel der zeitlosen, schöpferischen Synthesis dasjenige, was nur durch diese vereinbart werden kann, nothwendig als einander widersprechend er-

scheinen lässt, ohne Anstand mittelst der zeitlichen Synthesis an sich Widersprechendes in einem Urtheile zusammen, wie, dass ein und dasselbe Subject jung und auch alt sei, nämlich zu verschiedenen Zeiten; und Aristoteles hatte offenbar bloss den zeitlichen Process vor Augen, wenn er den Satz des Widerspruches ontologisch so ausdrückte, dass unmöglich Ein und dasselbe Einem und demselben zugleich und in derselben Beziehung zukommen und auch nicht zukommen könne.

Wir schliessen an die Ergebnisse dieser Untersuchung eine kritische Beleuchtung der Hegel'schen Dialektik, werden uns diesem Ziele aber auf einem Umwege nähern, der auf Kant zurückführen wird, und den wir um so weniger scheuen, als er hoffentlich zur festern Begründung des hier eingenommenen Standpunktes dienen wird, indem derselbe sich als im Kantischen Denken wurzelnd erweist. Kant ist der eigentliche Urheber des genetischen Denkens, oder vielmehr der philosophischen Erkenntniss desselben. Bei Kant ist der Begriff der objectiven Realität mit dem der Erfahrung unzertrennlich verknüpft. Objective Realität kommt nur Dem zu, was Gegenstand einer wirklichen Erfahrung ist oder doch einer möglichen Erfahrung sein kann. Insoweit ist Kants Lehre nur dem Sensualismus conform. Worin aber das Neue und Bedeutende seines Denkens liegt, das ist die Art, wie er die Erfahrung auffasst, und innerhalb des Bewusstseins als ein Unmittelbares, Lebendiges, Thätiges nachweist und construirt. Die Erfahrung ist ihm nicht mehr ein blosses Leiden, durch welches dem Subjecte Gegenstände gegeben werden, sondern zugleich ein actueller Process, durch welchen das Subject sich die Gegenstände schafft. Die Erfahrung entspringt der innersten Quelle des Bewusstseins, der Spontaneität des Verstandes, und dringt bis zu der äussersten Grenze der Sinnlichkeit vor, um das, was die Sinnlichkeit mittelst der Empfindung recipirt, innerhalb des Bewusstseins, innerhalb der dem Bewusstsein *a priori* angehörigen Formen von Raum und Zeit, und gemäss den Kategorien des Verstandes, zu einem Mannigfaltigen und zugleich Einheitlichen zu ordnen und zusammenzufassen, wie es allein Gegenstand einer Erfahrung sein kann. Realität ergiebt sich somit nur aus einem subjectiven Processe, der ebenso nothwendig dem Verstande entspringt, als er das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung auch wieder erreichen muss, damit er eine Erfahrung herstelle, welche allein die Quelle der Realität ist. Damit vernichtete Kant den Dogmatismus, sowohl den sensualistischen, der die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung ohne Weiteres für Dinge an sich selbst erklärt, ohne die subjective Seite der sinnlichen Wahrnehmung zu beachten, als auch den intellectualen, der ohne Weiteres Begriffe hypostasirt, ohne den Gegenstand derselben in einer Erfahrung nachgewiesen zu haben; und er legte damit den Grund des genetischen Denkens.

Dieser Baugrund wird, wie wir überzeugt sind, nicht wieder ver-

lassen werden können. Aber die Ausführung des Baues konnte bei Kant nicht weiter geführt werden, als es von ihm geschehen ist, wegen zweier Mängel, von denen sich der eine im obersten Principe des Denkens und der andere in seiner untersten Grundlage ergab. Der Mangel im obersten Principe war die Verkennung des Begriffes in seinem Wesen als objectiv thätiges, schöpferisches Subject. Das Subject tritt bei Kant in seiner objectiven Thätigkeit unter blossen Namen auf, wie Verstand und Vernunft, bei denen sich nichts Deutliches denken lässt; seine Identität mit dem Begriffe aber gelangt nicht zum Bewusstsein. Die Begriffe erscheinen als blosse Producte des Subjectes, reine oder empirische, die es durch Reflexion und Abstraction erzeugt, und mittelst deren er sich über die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände orientirt. Das Denken bleibt daher bei Kant discursives Denken, und bildet über der construirenden, erfahrung-bildenden Region des Verstandes einen Ueberbau, der ohne organische Verbindung mit seiner Unterlage ist. Am Meisten nähert sich die Auffassung des Begriffes dem wahren Wesen desselben in den reinen Verstandesbegriffen, denn diese erscheinen als Normen der construirenden Thätigkeit des Verstandes in der Bildung von Erfahrungen; und es ist nur ein Schritt nöthig, um sie als den Verstand selber, als das die Momente seiner schöpferischen Thätigkeit enthaltende Subject, und damit die Einheit von Subject und Begriff zu erkennen. — Der zweite Mangel liegt in der Grundlage des Bewusstseins, in der Annahme einer sinnlichen Receptivität, durch welche das Bewusstsein die Materie der Erfahrung, das, was darin der Empfindung entspricht, in die im Subjecte bereit liegende Form, den Raum, aufnimmt; so dass nun die Erfahrung aus zwei wesentlich verschiedenen Stücken sich zusammensetzt, einem dem Subjecte schlechthin Gegebenen und einem schlechthin ihm selbst Angehörigen. Diese Zwiespältigkeit macht die Erkenntniss eines wahrhaften genetischen Processes zur Unmöglichkeit: eines Processes, in welchem das Bewusstsein, als schlechthin Thätiges und Innerliches, aus und in sich selbst produciren muss, was es als das Seinige haben soll, und die durch die Sinne vermittelten Data erst in sich muss untergehen und neu emporsteigen lassen, ehe das bloss Sinnliche und Körperliche ihm ein Theil seiner selbst, Bewusstes, sein kann.

Der Schlüssel zu diesen Schranken des Kantischen Denkens ist eine Voraussetzung, von der Kant bei allem Denken ausging, und die ihn innerhalb der von ihr gezogenen Grenzen festhielt: die Voraussetzung nämlich, dass das erkennende Subject bloss endliches, menschliches Subject, und das Denken bloss endliches, menschliches Denken sei. So konnte er das Absolute im Bewusstsein nicht entdecken, weil er es durchaus nicht darin zu finden erwartete. Ja, es musste ihm aus diesem Grunde eine das Ding an sich ergreifende Erkenntniss überhaupt zur Unmöglichkeit werden.

Denn da nach ihm die Aussenwelt dem Subjecte nur formlose Data liefert, welche dieses nach seinen eigenen Gesetzen und innerhalb seiner eigenen Formen zu einem Gegenstande möglicher Erfahrung erst gestalten muss, — diese subjectiven Bedingungen aller Erkenntniss aber, wegen ihrer Endlichkeit, nicht schlechthin maassgebend sind: so folgt, dass diese durch und durch von dem Endlichen inficirte Erkenntniss über das Ding an sich nichts ausmachen kann, und dass die Gegenstände der Erfahrung blosse Erscheinungen, subjectiv-formale Bildungen sind. Hätte er erkannt, dass das Subject in dem, was sich ihm als nothwendig ergiebt, über sein Endliches und Individuelles, welches durchweg das Kennzeichen des Willkürlichen, Beliebigen an sich trägt, schon hinaus ist, — hätte sich ihm das Subject von dieser Seite als eine unmittelbare Offenbarung des Absoluten zu erkennen gegeben: so hätte er gerade zu dem umgekehrten Resultate gelangen müssen. Die Dinge, wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung vorkommen, wären ihm dann zwar auch Erscheinungen gewesen, aber nicht wegen des Antheils, den das Subject an dem Zustandekommen der Wahrnehmung hat, sondern vielmehr wegen des Antheils, den die Dinge selbst daran haben, indem diese in ihrer Einwirkung auf die Sinne ihr Inneres, ihr Wesen, nicht enthüllen können, sondern nur, wie sie sich im Verhältniss zu andern Dingen äussern, wie sie erscheinen. Dem Subjecte aber wäre dann die Aufgabe zugefallen, im genetischen Bewusstsein die Erscheinungswelt von Innen heraus zu reconstruiren.

Wenn dem Denken Kants von vornherein die Grenze in der Annahme der Endlichkeit des menschlichen Erkennens vorgezeichnet war, so wurde der Philosophie Hegels die alle ihre Schritte leitende Voraussetzung, dass sich im menschlichen Bewusstsein eine unmittelbare Offenbarung des Absoluten vollziehe, verhängnissvoll. Wäre Hegel auf dem kritischen Wege Kants weiter geschritten und hätte er die Thatsachen des menschlichen Bewusstseins untersucht, hätte er — fussend auf dem sichern Grunde, dass ein Gegebenes die Voraussetzung des menschlichen Erkennens von seiner einen Seite ist, und alles menschliche Erkennen erst über der Erfahrung, in welcher ihm durch die Sinne bereits vorhandene Gegenstände vermittelt werden, sich erhebt — nun die Frage darauf gerichtet, wie die Erscheinung zu Stande kommt: so hätte er freilich das Subject in seiner Begriffsthätigkeit als die immanente, wenn auch anfänglich latente, objective Macht erkennen können, welche alle Erfahrung dem schöpferischen Grunde nach erst möglich macht, die angeschauten Dinge hervorbringt, somit selbst zur Erfahrung gehört; und er hätte damit das Absolute, das sich in der That darin offenbart, ebenfalls erfahrungsmässig festgestellt. Auf solchem Wege offenbart sich aber das Absolute im menschlichen Bewusstsein nur *a posteriori*, und hat sich selbst als Urschöpferisches zur Voraussetzung; und von dieser seiner eigenen Voraussetzung

zung hat es keinesweges eine Erfahrung, und unmittelbare oder überhaupt adäquate Erkenntniss; sondern es weiss von ihm nur so viel, als in ihm selber davon enthalten ist, als durch den nachschöpferischen Process davon erkennbar wird. Damit sind wir wieder ganz bei Kant zu Hause; denn wir kommen auch auf ein in seiner Unmittelbarkeit Unerkennbares, wir erkennen auch Schranken der menschlichen Erkenntniss an, — aber erst, nachdem diese weit über die ihr bei Kant gezogenen Grenzen hinausgeführt worden ist. Solch' eine Selbstbeschränkung lag aber nicht in der Voraussetzung Hegels. Er wollte das Absolute absolut begreifen, das Absolute in seinem Ursein in den Rahmen des menschlichen Bewusstseins fassen; und in dem Denkprocesse sollte sich der allzeit gegenwärtige, urschöpferische Weltprocess enthüllen. Nun war es aber doch andererseits nicht zu bezweifeln, dass der Geist, wie er im menschlichen Bewusstsein sich offenbart, aus der Natur hervorgeht, die Natur zur Voraussetzung hat, und keinesweges sie ursprünglich schafft, aus sich mit urschöpferischer Potenz entwikkelt. Wenn nun doch die Linien der gesammten Weltbewegung schlechthin im menschlichen Geiste zusammenlaufen sollten, so blieb nichts übrig, als eine Entwickelung in aufsteigender Reihe, in welcher die eine, reine, gegenstandlose Idee, unbefriedigt und widerspruchsvoll in sich selbst, weil sie die Gegenständlichkeit fordert, ohne sie zu haben, sich selbst zu ihrem Anderssein in der Vielheit und Aeusserlichkeit der Natur entlässt, dann aber, in diesem Anderssein ebenso unbefriedigt und widerspruchsvoll, aus der Natur im Geiste zu sich selbst zurückkehrt, und nun, als am Schlusse der ganzen Bewegung, befriedigt im vollendeten Selbstbewusstsein des Absoluten schwelgt. Diese Entwickelung in aufsteigender Reihe, die sich innerhalb der Haupttheile des Systems, also in der Logik, der Naturphilosophie und der Geistesphilosophie im Einzelnen wiederholt, ist das Geheimniss der Hegel'schen Dialektik; und ihr sonderbares Verfahren besteht lediglich in einer fortlaufenden Selbstwiderlegung, und in dem schliesslichen wohlgelungenen Beweise, dass von einer unmöglichen Voraussetzung ausgegangen worden sei.

Das wahrhafte Resultat der Hegel'schen Philosophie ist, dass man so nicht philosophiren dürfe. Die Wahrheit ist: Es giebt keine Entwickelung in aufsteigender Reihe, wenn ihr nicht das Mehr, welches aus dem Weniger, das Vollkommenere, welches aus dem Unvollkommenern hervorgehen soll, auch schon immanent ist. Das Geringere, welches in dem Höhern potenziell enthalten ist, kann durch Selbstbeschränkung des Höhern aus demselben hervorgehen: und das Höhere, welches dem Geringern bereits immanent ist, was aber nothwendig einen voraufgegangenen Process des Höhern voraussetzt, kann durch Verneinung seiner Selbstbeschränkung als das Höhere wieder sich bethätigen; was aber in einer Sache auf keine Weise enthalten

ist, kann auch durchaus nicht daraus resultiren oder abgeleitet werden. Diess ist das Lebensgesetz des begriffsthätigen Subjectes, welches es in allen Bewusstseinsacten nothwendig vollzieht; und das ist der wahrhafte dialektische Process, dass der Begriff in seiner absoluten Identität allen übrigen Inhalt des Bewusstseins als von ihm selbst gesetzte Unterschiede, als Selbstbeschränkungen, erfasst, und ihn desshalb, die Unterschiede auch wieder aufhebend, mit sich und sich mit ihnen in Eins setzt. Es kann mithin als schöpferisches Urprincip nur gesetzt werden, was das gesammte Sein mit allen möglichen Modificationen potenziell in sich enthält; und der Weltprocess kann nur in Selbstbeschränkungen des Urprincips bestehen, und nur in herabsteigender Richtung erfolgen. Wenn nun aber Hegel, entgegen diesem Gesetze, das leere Sein zum schöpferischen Ausgangspunkte des Weltprocesses machte, wie sollte ihm nicht der Widerspruch, der darin liegt, zum Bewusstsein kommen? Denn in ihm war sicherlich das begriffsthätige Denken in eminentem Maasse lebendig. Und sowie ihm dieser Widerspruch klar wurde, wie sollte er nicht dazu schreiten, ihn aufzuheben, und nun, dem Sein successiv hinzusetzend, was ihm an der Voraussetzung, das Absolute zu sein, fehlte, es fortschreitend hinaufführen zu dem, was sich ihm allererst im menschlichen Geiste als Absolutes wahrhaft offenbart hatte?

Diess war nur eine umgekehrte Dialektik, und die Täuschung bestand nur darin, dass das arme, leere Sein, welches freilich ganz unvermögend dazu war, zu verrichten schien, was Hegel selbst kraft des ihm bereits immanenten Absoluten verrichtete. Fragen wir aber, wie eine solche Täuschung möglich war, so sehen wir zwei Momente zusammentreffen, die sehr wohl dazu führen konnten. Das erste war das von vornherein der Untersuchung gesetzte Ziel: absolute Offenbarung des Absoluten im urschöpferischen Weltprocesse, eine Voraussetzung, die den Gedanken, das in der nachschöpferischen Thätigkeit des menschlichen Bewusstseins sich manifestirende Absolute als Absolutes *a posteriori* zu begreifen, gar nicht aufkommen liess, und nun, wie oben gezeigt worden, keinen anderen Weg, als den der Entwickelung in aufsteigender Reihe übrig behielt. Sodann wird die Annahme einer Entwickelung in aufsteigender Reihe wesentlich begünstigt durch die Phänomenologie des Geistes und der Natur. Der Geist zeigt in seinem Hervorgehen aus der Natur und in seiner Entwickelung, sowohl im Einzelbewusstsein als in der Geschichte, jede höhere Stufe an die Voraussetzung einer tiefern gebunden, und schreitet stetig zum Vollkommenern fort; und nicht minder lässt die Natur ihre höheren Bildungen erst in die Erscheinung treten, wenn die geringeren ihnen die Vorbedingung der Existenz gewähren. In Wahrheit ist dieses successive Heraustreten des Höhern nur durch seine Immanenz in den Naturwesen, durch eine blosse Offenbarung des latent bereits

Vorhandenen zu erklären: aber der offene Schein drängt sich leichter auf, als das verborgene Wesen sich enthüllt; und dieser Schein ist so gross, dass er nicht nur die Hegel'sche Dialektik beherrscht, sondern eine ganze Zeitrichtung hervorgerufen hat, die bis auf den heutigen Tag fortwirkt, und unausgesetzt wissenschaftliche Productionen hervorruft, in denen die Dinge in umgekehrter Ordnung construirt werden. Man bemüht sich, den Geist aus der Natur, das Denken aus der Sprache, und die höheren Organismen aus den niedrigern abzuleiten und zu erklären: und will durchaus nicht begreifen, dass man damit zwar sehr schätzenswerthe Beiträge zur Phänomenologie des Geistes und der Natur liefern kann, wie es beispielsweise bei Darwin der Fall ist; dass man damit aber dem Wesen der Dinge auch nicht um Einen Schritt näher rückt, vielmehr von der wahrhaften Erkenntniss des genetischen Processes sich immer weiter entfernt. Viele, welche die Hegel'sche Philosophie für eitel Hirngespinnst halten, gehen dieselbe Bahn, nur dass sie es nicht wissen, und ganz naiv mit der sinnlichen Erscheinung construiren; — eine Schwäche, in die freilich ein Denker, wie Hegel, nicht verfallen konnte.

Wir sind, wie wir glauben, der Hegel'schen Philosophie darin gerecht geworden, dass wir das discursive Denken und die formale Logik bei Seite gelassen: dass wir uns auf ihr eigenes Gebiet begeben, und sie nur aus dem Wesen des Absoluten und des dialektischen Processes heraus beurtheilt haben. Es hat sich dabei ergeben, dass der Widerspruch dem Hegel'schen Denken immanent ist, indem er zuerst in einem der wahrhaften Ordnung des dialektischen Denkens widersprechenden Principe gesetzt und dann in der Form einer umgekehrten Dialektik durch das ganze System fortgeführt wurde. Hier bleibt aber noch etwas zu erklären. Wir haben früher gefunden, dass der Widerspruch ausschliesslich seinen Sitz im sprachlich-formalen Denken hat, im genetischen Denken aber durchaus nicht vorkommen kann. Wenn diess richtig ist, so kann die Behauptung der Hegel'schen Philosophie, dass sie reines genetisches Denken, unmittelbares Wissen sei, nicht wahr sein; denn wenn sie diess war, konnte der Widerspruch unmöglich in ihr erscheinen, die Umkehrung des dialektischen Processes konnte sich gar nicht vollziehen. Das genetische Denken kann mehr oder weniger vorgeschritten, mehr oder weniger durch das Mannigfaltige seines Inhaltes getrübt, mehr oder weniger zum Selbstbewusstsein erhoben sein; aber für sich und in sich allein kann es so wenig den Widerspruch erzeugen, als die Sonne sich um die Erde bewegen, oder als ein Olivenbaum Holzäpfel hervorbringen kann. Den Widerspruch kann es nur in's Leben rufen mittelst des abgeleiteten Denkens und in der sprachlichen Form. Die im formalen Denken vollzogene Synthesis, der keine reale Synthesis des genetischen Denkens entspricht, ist der Widerspruch und ist es allein. Und dieser Satz

findet im Gange des Hegel'schen Denkens vollkommen Bestätigung. Hegel beginnt damit, dass er das Sein als absoluten Anfang, d. h. als Absolutes setzt; er hypostasirt in dogmatischer Weise ein blosses Prädicat, und diese Operation kann, wie früher gezeigt worden, nur mittelst des sprachlich-formalen Denkens vollzogen werden. Allein auf diese Weise gelingt es ihm zu allererst, das Widersprechende zu denken; den Widerspruch festzuhalten aber gelingt ihm gerade umgekehrt durch das Bewusstsein des dem unmittelbaren genetischen Denken immanenten dialektischen Processes, für dessen Gesetz er mit Recht den Primat vor der formalen Logik fordert. Nun aber ist der Widerspruch in neuer Gestalt da: ein dogmatischer, formaler Anfang, — und ein genetischer, realer Fortgang; ein Widerspruch, der sich dadurch rächt, dass der wahrhafte dialektische Process sich geradezu umkehrt, auf den Kopf stellt, und dass auch der Fortgang nur ein scheinbar realer, genetischer Process ist. Denn wie hätte wohl aus der rein formalen Wurzel des Systems ein realer Process hervorgehen sollen? In Wahrheit ist auch der Fortgang rein formal und wird allein mit den Mitteln des sprachlich-formalen Denkens vollzogen. Die sprachliche Form ist geduldig und häuft nach Verlangen Widersprüche auf Widersprüche, denen eine reale Synthesis niemals entsprechen kann, deren blosse Entstehung im genetischen Denken unmöglich ist.

So ist denn auch die von Hegel behauptete Bewegung der Sache selbst gar nicht vorhanden, sondern es findet ein blosses Aufweisen der bejahenden und der verneinenden Beziehungen der Begriffe gegen einander mittelst rein formaler Synthesis statt. Davon aber, dass dieser formalen Synthesis ein realer, lebendiger Process entspreche, ist kein Beweis geführt, und konnte auch keiner geführt werden; denn der wahrhafte, lebendige, dialektische Process war durch seine Umkehrung selber zu einer todten und leeren Form geworden, die ihren Ausdruck auch nur im leer Formalen finden konnte. Der reale Process des genetischen Denkens hat mit keiner dogmatischen Voraussetzung etwas zu schaffen, sondern ist das lebendige Subject in seiner thatsächlich vorhandenen, durch innere Erfahrung offenbarten Bewegung, mittelst deren es als Begriff die äussere Erfahrung in sich hineinzieht und aus sich hervorbringt. Hier ist Alles Erfahrung, unmittelbarer, lebendiger, realer Vorgang. In welcher Erfahrung aber sollte es wohl vorkommen können, dass das „Sein" als solches sich wie ein Lebendiges bewegte und noch dazu als schöpferischer Ausgangspunkt? Das Sein ist das Prädicat des begriffsthätigen Subjects, welches seine absolute Identität ausdrückt, und kann mithin für sich, ohne das Subject, überhaupt nicht gedacht werden, am Wenigsten aber als ein Lebendiges, sich selbst Bewegendes. Mit einem Worte: das frei-thätige Subject ist der alleinige wahre Ausgangspunkt für die Erkenntniss alles Objectiven, und für das menschliche Bewusstsein der einzige Träger eines unmittelbaren, realen Processes; jeder Ver-

such aber, auf dogmatische Voraussetzungen Erkenntniss oder gar unmittelbares Wissen zu gründen, muss scheitern, und jede Annahme eines objectiv-Realen, welche nicht aus dem Subjecte hergeleitet worden, ist ein Sprung in's Leere.

Unter dem Einfluss derselben Täuschungen und Voraussetzungen, unter denen Hegel seinen Gedankengang vollzog, konnten ihm auch Andere darin folgen; und so glauben wir ersichtlich gemacht zu haben, nicht nur, wie die Hegel'sche Philosophie möglich war, sondern auch, wie es Hegelianer geben konnte. Aber wir glauben auch wahrhafte Achtung vor einer der merkwürdigsten und im Einzelnen an tiefen und genialen Gedanken so höchst reichhaltigen Geistesarbeit, wie die Hegel'sche Philosophie es ist, bewährt zu haben durch den Ernst einer nicht mühelosen Untersuchung, mit der wir ihre Quellen in dem Grunde des Denkens aufzufinden und ihr Wesen zu begreifen versucht haben.

Erwiederung Michelet's auf diese Abhandlung.

Als einen ebenso originellen wie wahren Ausspruch des Verfassers müssen wir es herausheben, dass der Satz des Widerspruchs nicht dem genetischen, sondern dem formalen Denken, dem Worte angehört: weil in jenem die Synthesis wirklich vollzogen, und damit der Widerspruch ausgeschlossen wird, — nur im Urtheil und Schlusse aber eine nicht vollziehbare Synthesis, also der Widerspruch, auftreten kann. Auch soweit gehen wir noch Hand in Hand mit dem Verfasser, dass die genetische Logik das Criterium dafür enthält, ob das discursive Denken einen auflöslichen oder einen unauflöslichen Widerspruch begangen hat. Nun aber beginnt die Divergenz. Hegel sei die Voraussetzung, dass sich im menschlichen Bewusstsein eine unmittelbare Offenbarung des Absoluten vollziehe, verhängnissvoll geworden: statt dass er von dem sichern Grunde hätte ausgehen sollen, dass ein Gegebenes der menschlichen Erkentniss vorausgesetzt sei, um dann die Frage aufzuwerfen, wie die Erscheinung zu Stande komme; worauf er erst das sich darin offenbarende Absolute erfahrungsmässig hätte feststellen sollen. Da er aber das Absolute absolut begreifen wollte, so sei ihm nichts übrig geblieben, als in aufsteigender Reihe von der unbefriedigten Idee, als dem Sein, zum vollendeten Selbstbewusstsein des Absoluten zu gelangen, indem er den widerspruchsvollen Anfang auflöse, und so durch eine fortlaufende Selbstwiderlegung zum Schlusse komme, dass er von einer unmöglichen Voraussetzung ausgegangen sei.

Nur in Einem Falle lässt der Verfasser die aufsteigende Reihe zu, wenn nämlich das Vollkommene im Unvollkommenen, aus dem

es hervorgehen soll, schon immanent vorhanden sei. (Das ist nun eben bei Hegels Sein der Fall.) Der wahre dialektische Process sei indessen der, dass der Begriff in seiner absoluten Identität allen Inhalt des Bewusstseins als von ihm selbst gesetzte Unterschiede, als seine eigene Selbstbeschränkung erfasse. — Diess heisst: nicht Hegel, sondern Herr Schellwien ist es, in welchem sich verhängnissvoll eine unmittelbare Offenbarung des Absoluten vollzieht, der das Absolute absolut begreifen will; kurz, der in die intellectuelle Anschauung Schellings zurückfällt, d. h. mit der Thüre in's Haus fällt. Hegel dagegen fängt ganz bescheiden mit der Erfahrung an, wie sein Angreifer es fordert, aber mit der Erfahrung seines Bewusstseins, nicht nur in der Phänomenologie des Geistes, sondern selbst in der Logik; denn das Sein ist der einfachste Gedanke, den wir als den Anfang, nicht als das Absolute, in unserer Erfahrung finden. Das drückt ja auch die aufsteigende Richtung aus, während die vom Verf. beliebte absteigende Richtung gerade jene verhängnissvolle Assertion nothwendig macht. Die aufsteigende Reihe tadelt der Verf. aber nicht bloss an Hegel, sondern auch an den Empirikern, die mit der sinnlichen Erscheinung beginnen; was er auch noch dazu eine Schwäche nennt, die er einem Denker, wie Hegel, nicht zutrauen will, nachdem er sie ihm kurz vorher doch zugemuthet hatte.

Der ärgste Vorwurf, den Hr. Schellwien aber Hegel macht, ist der, dass in seiner „umgekehrten Dialektik" der Widerspruch immanent sei; und das sei dann eben ein flagranter Verstoss gegen den von uns zuerst als ebenso originell, wie wahr gepriesenen Satz des Verfassers. Wenn wir aber nun an diesen seinen eigenen Kanon Hrn. Schellwiens absteigende und Hegels aufsteigende Richtung messen, so besteht die Grausamkeit der Dialektik eben darin, dass unserem Verfasser alles das begegnet, was gegen seinen Kanon sündigt, und Hegel ihm ganz gemäss bleibt. Denn wenn unmittelbar mit einer absoluten Identität begonnen wird, aus der alle Unterschiede herauskommen, um wieder in die Einheit zurückzufliessen: so ist darin die unendliche Menge der Gegensätze zum Widerspruche vereint, ohne dass auch nur der geringste Versuch gemacht würde, ihn dialektisch aufzulösen; und die Versicherung, dass er in der realen Synthesis aufgelöst sei, ist durch nichts begründet. Wenn Hegel sich aber die Mühe giebt, mit der realen Synthesis von Sein und Nichts beginnend, von der Logik durch die Natur bis zum absoluten Geiste alle Widersprüche dialektisch aufzulösen, so ist dieser letztere dann als die reale Synthesis erkannt, nicht bloss intellectuell angeschaut.

Wenn aber der Verfasser daraus, dass Hegel den Widerspruch auflöst, schliesst, dass er ihn in seinem System habe, und dieses darum nicht genetisches Denken sein könne, weil der Widerspruch nur im formalen Denken vorkommen soll: so liegt hierin gerade der Kernpunkt des Unterschiedes zwischen der Hegel'schen und der Schelling-

Schellwien'schen Auffassungsweise. Wer alle Unterschiede nur in die Nacht des Absoluten wirft, um sie darin verschwinden zu lassen, der huldigt einer todten Identität, welche weit eher ein abstractes, formales Denken genannt werden kann, als wenn man den Unterschieden ihr Recht gewährt, sie allerdings als Erscheinungen begreift, die aber dennoch *sind*. Es ist also der Hauptgedanke der Hegel'schen Philosophie, dass der Widerspruch das Wesen eines realen Processes sei, der sich dann auch in den Urtheilen des formalen Denkens abspiegele. Dass er dem discursiven Denken angehört, hindert seine Objectivität nicht. Gerade die endlichen Dinge, die mit endlichem Verstande aufgefasst werden, sind der Sitz des existirenden Widerspruchs. Der Grund der Erscheinung ist der Durchgangspunkt des in seiner Auflösung begriffenen Widerspruchs, bevor dieser Process vollendet ist. Wenn Hegel diesen Widerspruch dann nicht bloss in dem logischen Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit der Natur und des Geistes auflöst: so zeigt er damit zwar seine Nichtigkeit auf, aber als eine solche, die nicht bloss nicht ist, sondern auch eine Weile sich breit machen darf. Er beginnt mit den wirklichen, lebendigen Unterschieden, die sich widersprechen, um in aufsteigender Linie zur alle Widersprüche lösenden Identität des Absoluten zu gelangen, welche — in ihrer unendlichen Liebe — dieselben auch bestehen lässt. Schelling — dessen Absolutes nur der eifrige Gott ist — kann aus der formalen Identität nie zum lebendigen Kampfe der Unterschiede kommen, und verläuft sich daher in Spinoza's starre Substanz zurück. Lasse Hr. Schellwien also die Hegelianer, über deren Dasein er sich fast wundert, die lebendige Dialektik des später Gekommenen fortsetzen, auf die Gefahr hin, in die Hölle des Widerspruchs zu stürzen, — die sie aber zu überwinden wissen. Wir wollen Hrn. Schellwien dagegen in der Budhistischen Ruhe der Schelling'schen Jugenderfindung, die von Dialektik keine Ahnung hatte, nicht stören, sondern in dem farblosen, lichtvollen Himmel der Identität unbelästigt schwelgen lassen.

Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den Italienischen Philosophen A. Vera. Von Karl Rosenkranz.

(Bericht Michelet's, vorgetragen in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 26. September 1868.)

M. H. Vorliegende Schrift unseres auswärtigen Mitgliedes und liebenswürdigen Freundes giebt einmal wieder recht deutliches Zeugniss von einigen seiner schriftstellerischen Charakterzüge. Wenn es erlaubt ist, in Vorreden Persönliches zu behandeln, so habe ich Ihnen schon ein-

mal bei Besprechung der Logik unseres Verfassers (Der Gedanke, Bd. I, S. 21—22) bemerklich gemacht, dass derselbe mir doch hierin zu weit zu gehen scheint. Anknüpfend nämlich an zwei ihm widerfahrene Angriffe, und hinsichtlich des einen Punktes auch ehrlich seinen Fehler eingestehend, rechtfertigt er diese Erklärung mit den Worten: „Da ich in dem Lebensalter stehe, in welchem man nächstens gestorben zu sein pflegt" u. s. w. (Vorrede, S. III—IV). Es scheint mir nicht, dass, wenn man gestorben — oder nächstens (!) gestorben — ist, man in einem Lebensalter stehen könne. Rosenkranz hätte sagen müssen: „in welchem man — nächstens, soll heissen: baldigst — zu sterben pflegt." Aber das gilt ja von jedem Lebensalter. „Junge Leute," sagt das Sprichwort, „können sterben; alte müssen es." Und so ist die durch ihre Neuheit blendende Phrase eigentlich nichts, als eine Trivialität: „Da ich in dem Lebensalter stehe, welches dem Tode am Nächsten liegt."

Sodann kann Rosenkranz seine Verbissenheit gegen den „Gedanken," ich meine nicht das philosophische Princip, sondern die philosophische Zeitschrift, noch immer nicht verwinden: „Die vorliegende Broschüre war ursprünglich für die Zeitschrift der Berliner Philosophischen Gesellschaft, „Der Gedanke," bestimmt. Da diess Journal jedoch in's Stocken gerieth, und später ganz einging, so entschloss ich mich, sie vereinzelt erscheinen zu lassen" (S. III). Diess entspricht durchaus nicht den Thatsachen. Denn ungeachtet wir ein Kapitel der Schrift mit Vergnügen in den VII. Band (S. 193—202) des Gedankens aufnahmen, musste sich doch der Verfasser selber sagen, dass sie ihres Umfangs wegen nicht wohl in einer Zeitschrift Platz finden könne. Und nach der Anmerkung daselbst (S. 193) war die Broschüre ja schon in den Verlag der Nicolai'schen Buchhandlung gegeben, als der Gedanke noch in voller Blüte stand. Dadurch dass ich ihn jetzt wieder in Fluss gebracht, weiss ich nun nicht, ob ich Rosenkranz eine Freude gemacht oder seinen Missmuth erregt habe.

Endlich sind an dem Vorwort, so kurz es ist, noch zwei Ungehörigkeiten auszusetzen: eine persönliche und eine sachliche. Was die erste betrifft, so sagt Rosenkranz: „Darüber" (nämlich über den Ort des Erscheinens) „ist jedoch so viel Zeit vergangen, dass sich unterdessen im Gebiet der Naturwissenschaft eine grosse Revolution vollzogen hat, in deren Folge Manches, was ich gesagt habe, bereits modificirt werden müsste." Hier fragt man zunächst erstaunt, was das doch wohl für eine grosse Revolution gewesen sein möchte. Mit solcher Dampfkraft arbeiten selbst die Naturwissenschaften nicht, dass innerhalb weniger Monate, wenn überhaupt so viel Zeit verloren ging, eine Schrift antiquirt würde. Und dann, wie ungeschickt von einem Vorworte, auf diese Weise dem folgenden Texte den Stab zu brechen, umsomehr da es ja in des Verfassers Macht stand, noch die Resultate jener „gros-

sen Revolution" zu benutzen. Was aber überhaupt an dieser Broschüre durch jene anonyme Revolution hätte geändert werden können, ist schlechterdings nicht abzusehen, da der Inhalt grösstentheils philosophische Reflexionen über die Stellung der Materien und ihren begrifflichen Werth in der Naturphilosophie betrifft. Warum sich also, noch dazu der Wahrheit zuwider, selber schaden?

Die zweite, die sachliche Ungehörigkeit fliesst aus einer Rosenkranzischen Eigenthümlichkeit, die fast in allen spätern Schriften des Mannes hindurchleuchtet. Obgleich er nämlich Hegelianer, wenn auch mit von ihm modificirtem Standpunkte, bleiben will: so mochte er doch dem Geschwätze vieler Verkleinerer Hegels, namentlich Trendelenburgs, nicht gänzlich wehren, vielleicht um doch auch mit dem Strome zu schwimmen. So stimmt er denn zum Theil in die jetzt im Schwunge seiende Missachtung der Hegel'schen Naturphilosophie mit ein, wenn er sagt: „Hegels astronomische Ansichten scheinen jetzt noch unhaltbarer geworden, als sie es schon waren" (S. III, vergleiche auch S. 24). Das Beispiel, woran Rosenkranz diess erläutern will, ist aber äusserst unglücklich gewählt. Der Begriff der Aerolithen und der Kometen soll nämlich in ein ganz neues Stadium getreten sein, und darin also auch wohl besonders die grosse Revolution bestehen; was noch S. 47 näher dahin ausgelegt wird, dass die Meteorsteine nach der jetzt herrschenden Ansicht kosmischen Ursprungs seien. Diese Hypothese ist aber doch erstens weit älter, als einige Monate, da sie Humboldt in seinem Kosmos schon des Breitern verficht. Und dann führt Rosenkranz durchaus nichts an, was Hegels Ansicht, dass die Aerolithen „Meteoritenaggregate" seien, unhaltbar mache, sondern erwähnt nur der Gründe Vera's, welche derselben gerade eine um so grössere Haltbarkeit verleihen.

Ganz richtig vergisst Rosenkranz daher auch sehr schnell die Unhaltbarkeit der Hegel'schen Naturphilosophie, und tadelt am Schluss des Vorworts die Deutschen, mit einer leisen Ironie, dass sie ihren wissenschaftlichen Heros leichtsinniger Weise fallen lassen, während die anderen Nationen, Franzosen, Italiener, Engländer (Erstes Kapitel, S. 1—3), ihn gerade jetzt hoch erheben. Aber Hegel hat selbst vorausgesagt, namentlich bei Gelegenheit der Göthe'schen Farbenlehre, dass ein Deutscher erst im Auslande anerkannt werden müsse, bevor seine Landsleute ihn hochachten. Rosenkranz schreibt (S. V—VI): „Die Deutschen müssten sich offenbar darüber freuen, dass andere Nationen gegenwärtig sich in das Studium der Hegel'schen Philosophie vertiefen, und Hegel als einen der grössten Philosophen aller Zeiten anerkennen. Statt dessen sind die Deutschen" (d. h. einige ihrer zurückgebliebenen Philosophen, Rosenkranz sollte doch nicht so im Allgemeinen sprechen) „nicht nur gleichgültig gegen einen solchen Weltruhm, sondern warnen" (etwa eine Regierung die andere?) „wohl so-

gar die anderen Nationen, sich auf Hegel einzulassen. Ich erlaube mir, in dieser Hinsicht folgende Thatsache anzuführen. Ein Englischer Philosoph, James Hutchison Stirling, hatte vor einigen Jahren ein ausgezeichnetes Werk über Hegels Philosophie unter dem Titel: *The Secret of Hegel*, veröffentlicht, an dessen Schluss er ausrief: dass man erst bei Hegels System *terra firma* verkünden könne. In der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschien eine Besprechung dieses Buches, welche sich so gut, wie gar nicht auf dasselbe einliess, vielmehr auseinander setzte, dass die Deutschen wohl thun würden, statt seiner, sich die Ruge'sche Uebersetzung von Bucle's Geschichte der Civilisation Englands zu kaufen."

Rosenkranz eröffnet seine Darstellung mit dem, wie wir oben (S. 96) erwähnten, in den Gedanken aufgenommenen zweiten Kapitel: „August Vera" (S. 3—13), worin er die Lebensbeschreibung dieses Philosophen erzählt, der, unser beiderseitiger Freund, durch seine Kenntniss des Deutschen, Französischen und Englischen, und durch seine Reisen in den Ländern der beiden letzten Sprachen, so wie durch Schriften in denselben, gewiss am Meisten von allen Ausländern zur Verbreitung der Hegel'schen Philosophie, deren strenger Anhänger er ist — strenger, als Rosenkranz es wünscht —, beigetragen hat. Seine Werke über Hegel: *De Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina; Introduction à la philosophie de Hégel; l'Hégélianisme et la philosophie; Hégel et Schopenhauer; Etudes sur la philosophie Allemande depuis Kant jusqu' à nos jours; Logique de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel,* sind bekannt genug. Hierzu kommt nun noch das in gegenwärtiger Schrift besprochene über Hegels Naturphilosophie: *Philosophie de la nature de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une introduction et d'un commentaire perpétuel.* Die Deutschen, klagt Rosenkranz, „scheinen auch die Arbeiten Vera's bisher nicht mit derjenigen Achtung und Aufmerksamkeit behandelt zu haben, welche sie verdienen" (S. VI). Dennoch bemerkt Rosenkranz mit Recht: „Wer jetzt noch klagen sollte, dass er Hegel in der Deutschen Sprache nicht zu verstehen vermöge, dem kann man nunmehr Vera's Uebersetzung empfehlen. Diese muss er verstehen, wenn er den zu philosophischer Erkenntniss überhaupt nöthigen Verstand mitbringt" (S. 9), — und Französisch versteht.

Zu diesem hermeneutischen Verdienste fügt Vera aber noch ein sehr grosses apologetisches hinzu, indem er z. B. Hegels Logik gegen die Angriffe Trendelenburgs vertheidigte; was auch sein College an der Universität Neapel, Professor Spaventa, gethan hatte (s. Der Gedanke, Bd. V, S 114—117). Rosenkranz berichtet hierüber: „Gegen Trendelenburg wendete Vera sich, weil derselbe durch seine centrale Position in Berlin zu dem Rufe gelangt sei, mit seinen Logischen

Untersuchungen das Hegel'sche System gestürzt zu haben. Vera behauptet, dass Trendelenburgs Werk nichts, als eine monströse Entstellung der Hegel'schen Dialektik sei, welche den gänzlichen Mangel an speculativer Kraft zur Durchdringung philosophischer Probleme verrathe. Trendelenburg setze dem Sein das Denken gegenüber, welche Beide in der Bewegung identisch sein sollten, die als solche unerklärlich sei. Vera sucht nun das Willkürliche und darum Falsche dieser Triade von Sein, Denken und Bewegung darzuthun, und beweist, dass der einzig wahre Anfang des Systems immer nur der Begriff des Seins, des Nichtseins und des Werdens als ihrer Einheit sein könne. Trendelenburg nehme die Philosophie sehr ernst, und sei ein sehr gelehrter Mann, der in Plato und Aristoteles ausserordentlich belesen sei. Allein man könne sehr ernsthaft, und voll von historischen Kenntnissen sein, ohne desshalb in solchen an sich lobenswerthen Eigenschaften die Bürgschaft dafür zu besitzen, auch das an und für sich Wahre wahrhaft zu wissen" (S. 7—8). Eine unverkennbare Eigenthümlichkeit Rosenkranzens tritt hierbei wieder recht zu Tage, nämlich die, dass, wenn er einem mächtigen Gegner Hegels auch gern die verdienten Schläge hinterbringt, er doch in der Rücksichtslosigkeit, die Andern so sehr zum Schaden gereicht, selber nie so weit geht, um nicht zugleich eine Wendung des Anerkennens als Heilsalbe mit einfliessen zu lassen: „Ich brauche aber wohl kaum zu bemerken, dass Trendelenburg für die Entwickelung der Deutschen Philosophie noch ganz andere sehr verdienstliche Seiten darbietet, auf welche einzugehen ich hier jedoch keine Veranlassung habe" (S. V). Es ist recht Schade, dass Rosenkranz sich hier in ein geheimnissvolles Schweigen hüllt. Mir und vielleicht Ihnen allen, m. H., sind diese verdienstlichen Seiten unerfindlich geblieben.

Ehe Rosenkranz nun, zur Beurtheilung Hegels und seines Auslegers, in die Materien der Naturphilosophie eingeht, berührt er noch einen Punkt, der nicht sowohl Vera, als ihm, eigenthümlich ist, und womit er die Hegel'sche Philosophie bedeutend verschlimmbesserte, oder vielmehr gänzlich entstellte. Dass nämlich die logische Idee die als Vernunft wirkende Macht in der Natur und im Geiste sei, kann Rosenkranz sich schlechterdings nicht anders denken, als insofern er das „ursprüngliche Denken" in einem Subjecte hypostasirt, welches er Gott nennt (S. 10); — der bekannte Rosenkranzische Theismus, welchen er mit vielem Geschick in den Italienischen Philosophen hineinzuinterpretiren sucht. Ohne jene Selbstständigkeit, meint Rosenkranz, wäre das Denken nur ein „subjectiver Process, — nur ein Vehikel, um die Erscheinungen des Realen übersichtlich zu ordnen." Gott sei auch „wollendes Subject" (S. 11). Aber „dächte Gott nicht die Natur, so könnte er sie nicht schaffen" (S. 28). Hierauf antworte ich, dass wir Menschen doch die Natur denken, ohne sie darum

schaffen zu können. Wenn aber „die Natur an und für sich selbst objectiver Gedanke ist," so braucht ein Gott sie eben nicht erst lange zu denken, weder damit er sie schaffe, noch auf dass wir sie denken. Wie kann Rosenkranz überhaupt die Vorstellung „Schaffen" ganz unkritisch aufnehmen, um mit ihr philosophisch zu operiren? Gerade wenn ein Gott vorher die Natur gedacht hätte, um sie hinterher zu schaffen, würde der ursprüngliche Gedanke zu einem subjectiven Process. Objectiv ist das Denken nur insofern, als es nicht einem Subjecte inhärirt, sondern, als unpersönliche Vernunft, die Natur und den persönlichen Geist unter sich subsumirt. Vera sagt dagegen sehr gut: „Vernunft, Natur und Geist sind consubstantiell; sie sind die drei nothwendigen Gestalten des Absoluten" (S. 31), — ohne dass er weiter noch von einem Gott daneben redete, sondern „die logische Form bestimme die Natur von Innen her" (S. 44).

Das dritte Kapitel: „Hegels Naturphilosophie" (S. 13—23), scheint die oben (S. 97) angedeutete geringschätzende Meinung Rosenkranzens über Hegels Naturphilosophie eher zu bestätigen, als zu entkräften. Denn nachdem er angeführt, dass man Hegel in der Naturphilosophie nicht nur alles eigene Verdienst abgesprochen, sondern auch als für den Fortschritt in den Naturwissenschaften gefährlich angesehen habe, antwortet er darauf nur mit der Bemerkung, wie vielfach Hegel von Schelling abgewichen sei, so wie mit der Angabe der verschiedenen Eintheilungen der Hegel'schen Naturphilosophie in den mannigfaltigen Stufen ihrer Entwickelung. Wobei er zwar das Verdienst der Hegel'schen Naturphilosophie richtig in ihrer Dialektik setzt, welche eben den von der Erfahrung gegebenen Stufen der Natur erst die ihnen von der niedrigsten bis zur höchsten gebürende Stellung anweise; diese Stellung enthülle nämlich ihren innersten Begriff, während die Schelling'sche Naturphilosophie nur nach Analogien verfahre, und daher viel Willkürliches und Zufälliges enthalte (S. 19—20). Aber der hinkende Bote kommt in der Spitze des folgenden Kapitels bald herangeschlichen: „Ob sich Hegels Naturphilosophie in Allem bewähren wird, ist problematisch, wenn man bedenkt, dass er für das Detail doch von der Empirie seiner Zeit abhängig blieb."

In diesem vierten Kapitel: „Vera's Einleitung in Hegels Naturphilosophie" (S. 24—46), hebt Rosenkranz zunächst hervor, wie Vera die Originalität Hegels vertheidigt, indem derselbe durch Hereinbringung des logischen Elements nicht nur die Naturphilosophie zuerst systematisirt, sondern auch als ein Moment im System aller Wissenschaft dargestellt habe. Das Kennzeichen des wahren Systems bestehe aber darin, dass die Unterschiede der Einheit sich dialektisch „zu solchen fortbestimmen, welche ihre eigene Entgegensetzung ausmachen" (S. 27). Hierbei lässt sich Vera zur Apologie Hegels in eine meisterhafte Kritik Newton's ein, für welche ich Sie auf Rosen-

kranz' ausführliches Referat verweise (S. 32 flg.). Wenn Rosenkranz ihm darin nicht bis zum Ende zu folgen vermag (S. 36, 57), auch die Wellenbewegung der Wärme und des Lichts nicht aufzugeben im Stande ist (S. 153): so kommt diess daher, dass Rosenkranz, seinem Schwanken zwischen Speculation und empirischen Hypothesen gemäss, manchmal in die mechanische Anschauungsweise des Verstandes zurückfällt. Er ist so auch viel zu sehr in die windige Hypothese einer Entstehung der Erde durch Verdichtung, Erkaltung u. s. w. verrannt, als dass er den Hegel'schen Gedanken der Ewigkeit der Erde, den ich dann noch weiter ausgebildet habe, fassen könnte (S. 41). So muss ich auch eine Entstehung und selbst eine Geschichte des Mondes (S. 145) leugnen, wenn ich gleich die Umbildung der Erde, als eine Geschichte derselben, in ihrer Nothwendigkeit als die Bedingung der Geschichte der Menschheit begriffen habe. Rosenkranz aber ist geneigt, alle die, welche das Unentstandensein der Himmelskörper, wie der gesammten Natur behaupten, auf Seite der Materialisten zu werfen, weil sie ihm sein S c h a f f e n durch ein a b s o l u t e s S u b j e c t (s. oben, S. 99) verkümmern; von Beiden kann er aber nicht lassen, und sucht sie, so gut — oder so schlecht — es ihm auch gelingt, mit dem „Uebergang aus der logischen Idee zur Natur" in Uebereinstimmung zu bringen (S. 41—43).

„Aus Vera's Commentar zu Hegels Naturphilosophie" gewährt uns das f ü n f t e Kapitel nur: „Die Theorie der Farbe" (S. 46—106). Rosenkranz bevorwortet sehr gut, dass gerade hinsichtlich dieses Gegenstandes die Empiriker den Thatsachen Widersprechendes lehren, während die Philosophen mit Göthe sich lediglich an die Thatsachen halten (S. 52). Und bei der Interferenz-Theorie komme noch der stets wiederkehrende Irrthum hinzu, alles Qualitative zu einem bloss Quantitativen, Mechanischen, kurz die Farbe zu einem blossen Unterschiede der Geschwindigkeit des Aethers zu machen (S. 55). Rosenkranz führt hier die treffliche Polemik Vera's gegen die Hypothese des Aethers an: „Die heutige Physik erklärt Alles, was ihren sonst geheiligten Gesetzen widerspricht, durch den Aether. Sie macht ihn zum Surrogat für den Gedanken und seine Dialektik. Sie hat am Aether ein Princip der Negativität in materieller Form. Er stellt sich mit seiner Subtilität und Elasticität überall, wo die Physik in Verlegenheit geräth, als ein willkommener Gehülfe ein, der Alles bewirkt, was die gewöhnlichen Agenten der Naturwissenschaften zu vollbringen sich weigern würden" (S. 57), wie nach Aristoteles der *νοῦς* des Anaxagoras als solcher *Deus ex machina* auftritt. Wenn Rosenkranz für seine Person indessen die Hypothese des Aethers, „der jetzt der Abgott der exacten Physik und Geologie ist" (S. 154), nicht fallen lassen will, so haben wir davon schon soeben in jenem an ihm wahrgenommenen Schwanken den Grund angeführt.

Bei der Lehre von der Brechung des Lichtes, die Hegel als Hebung fasst, findet Vera mit Recht sowohl die gewöhnliche Erklärung der Physiker, als die Hegel'sche selber ungenügend (S. 58—66). Warum wird hier meine Erklärung, die ich in einer langen Anmerkung zu dem betreffenden §. 318 (S. 289—292) der Hegel'schen Naturphilosophie (Werke, Bd. VII. 1) gegeben habe, von Rosenkranz unerwähnt gelassen? Meine Erklärung löst doch, dächte ich, die Schwierigkeit vollkommen, indem ich die Hebung als eine Concentration und Contraction des Lichtbildes im Wasser wegen dessen grösserer Intensität fasse, als hätte es kleinere Maschen, wie bei einer Tapisserie, während das so genäherte Lichtbild des Wassers, nun durch die Luft gesehen, wegen deren geringerer Dichtigkeit, als hätte sie grössere Maschen, auseinandergezerrt erscheint. Indem Hegel aber nur sagt, man sehe das Bild in der Luft, als sei sie zur Dichtigkeit des Wassers contrahirt, so erklärt er wohl die Annäherung, nicht aber die Verzerrung.

Zu der doppelten Strahlenbrechung (S. 66 flg.), die im Prisma als der Grund der Farbenbildung gilt, obwohl diese Erscheinung nach Hegel (Bd. VII. 1, S. 320—321) allerdings „noch nicht hinlänglich erklärt und gehörig deutlich ist, macht Vera nun einen Commentar, der die grössere Deutlichkeit herbeiführen soll. Er sagt: „Im Prisma erleidet das Sonnenlicht zwei Umwandelungen; denn es geht gefärbt und vergrössert daraus hervor. In jedem Punkte des Prisma's entstehen zwei Bilder: das eine durch die Brechung fixirte das gewöhnliche Bild; das andere versetzte und vorgeschobene, das ausserordentliche Bild, welches der Schein des erstern ist. Jeder Punkt des Prisma's stellt das Bild zugleich in den einen und in den anderen Ort. Es ist nicht allein durchsichtig und undurchsichtig, sondern es ist diess in den verschiedenen Punkten auf verschiedene Weise; wodurch sich eine eigenthümliche innere Brechbarkeit des Prisma's erzeugt, welche der des Isländischen Kalkspats insofern ähnlich ist, als sie Ein Bild in zwei Bilder bricht, und es so versetzt, entstaltet, vergrössert. Diese innere Brechbarkeit des Prisma's, die man Doppelbrechung nennen könnte, bezieht sich zugleich auf die Gestalt und die Dichtigkeit desselben, und erklärt das Spectrum mit seinen Farben und seinen unendlichen Nuancen. Hegel sagt, dass das eine dieser Bilder, das ausserordentliche, im Verhältniss zum andern, die Rolle des trübenden Mittels spiele. Eigentlich zu reden, ist das Prisma das trübende Mittel. Da aber das ausserordentliche Bild der Schein, so zu sagen der Schatten des gewöhnlichen ist, so stellt es die Nichttransparenz, die Verdunkelung des Prisma's und des Bildes dar" (S. 90).

Doch auch diese Erläuterung Vera's scheint mir noch nicht ausreichend. Der Keim der wahren Erklärung liegt in Hegels Worten (a. a. O., S. 313): „So wissen wir auch, dass das Prisma eine Art von Bedingung ist, vermittelst deren die verschiedenen Farben erschei-

nen, indem durch die verschiedenen Dichtigkeiten, die seine Gestalt darbietet, die verschiedenen Trübungen des Lichtes übereinander gezogen werden." Dazu machte ich (a. a. O., S. 320) die Bemerkung: „Es wäre nur noch an das oben (S. 313) Gesagte zu erinnern, dass bei der in jedem Punkte seiner Breite verschiedenen Dichtigkeit des Prisma's auch das Lichtbild verschieden gehoben und verrückt, d. h. auseinander gezerrt werden muss; so dass, indem verschiedene, einander ganz nah berührende Verrückungen" (die auch eine verschiedene Trübung haben) „gleichzeitig in unser Auge fallen, ihre Grenzen auch nothwendig überall in einander gezogen werden." Von diesem Umstande scheint auch Grävell, unser früheres Mitglied, ausgegangen zu sein, um das Phänomen, dessen Facticität gar nicht bestritten werden kann, aus seinen Gründen abzuleiten. Sein Hauptgedanke ist der, dass, indem das Sonnenlicht durch die dickeren Theile des Prisma's dringt, es weiter von der brechenden Kante abgebogen wird, als wo es dieser brechenden Kante näher einfällt, und also durch ein dünneres Medium geht. Nachdem das Licht aber aus dem Prisma herausgetreten ist, biegt es sich wieder der brechenden Kante zu. So wird das runde Sonnenbild in ein längliches verschoben, und zwar um so mehr, je weiter ab es von der brechenden Kante liegt. Zugleich dämpft die grössere Entfernung von der Kante das Licht, während die Nähe es verstärkt, weil die Lichtströme dort eine breitere Glassmasse, als hier, zu durchschreiten haben. Grävell vergleicht diesen Unterschied sehr gut mit der Ebbe und Flut; und führt also die blaue Farbe auf das Durchscheinen des ebbenden Lichts, die rothe Farbe auf das Durchscheinen des flutenden Lichts zurück. (Ueber Licht und Farben, S. 31 flg.; Die zu sühnende Schuld gegen Göthe, S. 53 flg.)

Nun folgt bei Rosenkranz eine Darstellung der Kritik, die Vera „von der heutigen Theorie des Lichts und der Farbe" giebt (S. 90 flg.); diese Kritik ist vortrefflich, ohne eigentlich Neues zu enthalten. Namentlich hebe ich davon nur die Dialektik der Interferenz-Theorie heraus, die in ihren Behauptungen gerade zu dem Satze gelange, den sie leugnen will, und der der Satz der wahren Theorie ist: „Der Aether schwingt zuerst in gleicher Anzahl, und man hat das Licht; sodann in ungleicher, und man hat den Schatten. Er muss also als Farbe anders schwingen; so ist klar, dass dieselbe weder in gleicher, noch in ungleicher, sondern sowohl in gleicher, als in ungleicher Zahl schwingen muss. Mit andern Worten heisst diess, nach den eigenen Sätzen dieser Theorie, dass die Farbe die Einheit von Licht und Schatten bildet" (S. 104).

In dem sechsten Kapitel: „Einige Bedenken gegen Hegels Naturphilosophie und Vera's Exegese derselben" (S. 107—129), kommt Rosenkranz nun ausdrücklicher auf die Behauptung Hegels, die auch Vera und ich theilen, zurück, dass die Erde, im Hinblick auf ihre

Ewigkeit (s. oben, S. 101), der Sitz des Geistes, der Geist aber nur in menschlicher Gestalt vorhanden, und somit die Erde der vollkommenste Weltkörper sei. „Alle Systeme," sagt Rosenkranz (S. 109), „gravitiren in ihrer Bewegung um das absolute Centrum des gigantischen Mechanismus, das kein Centralkörper, sondern ein ideeller Punkt ist." Zwar habe ich selbst früher diese Behauptung als die wahrscheinlichere aufgestellt (Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes, S. 230). Wie wäre es aber möglich, dass ein ideeller Punkt die ganze Masse des Universums um sich herum risse? Nein! Weil die Nebelflecke und Fixsterne nur leichtere Licht-Concentrationen sind, so ist unser Sonnensystem, und in ihm die Sonne, als der schwerste Körper, das Centrum des Weltalls, um welches dieses sich elliptisch dreht, wie es augenscheinlich wird, wenn man beachtet, dass an einer Seite des Himmels die Sterne allmälig an einander rücken, sich also von uns entfernen, an der andern ebenso langsam auseinander rücken, mithin uns näher kommen: wie ich diess in meiner Naturphilosophie weiter entwickeln werde, übrigens auch in der „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes" (Bd. I, S. 183—188) bereits angedeutet habe. Indem ich in den zwei genannten, und in zwei spätern, sogleich zu nennenden Schriften den Satz von der Vorzüglichkeit und Ewigkeit der Erde stets verfochten, und mit den Argumenten verfochten habe, welche Rosenkranz bei Hegel vermisst (S. 110): so gehöre ich zu den Schriftstellern, die auch er todt schweigen will, da er doch öfters mit sittlicher Entrüstung selber an den Physikern tadelt, dass sie ihre Gegner, namentlich die Anti-Newtonianer, todtschweigen wollen (S. 25, 33, 51, 164, 171). Nur wenn er mich bei seinen Lesern lächerlich machen zu können hofft, führt er mich an: „Professor Michelet erblickt auf den Inseln Oceaniens die höchste Zukunft des Menschengeschlechts, die freieste Entwickelung des demokratischen Selfgovernments" (S. 129). Meint Rosenkranz etwa, auf Otaheiti? Wer die betreffenden Stellen meiner Schriften liest (Die Geschichte der Menschheit, Bd. II, S. 609; Naturrecht, Bd. II, S. 443), wird nicht finden, dass ich, von Australien redend, so in die Posaune gestossen habe bei einer Sache, die ich nur hypothetisch, da sie der Zukunft angehört, hinstellte.

Der schwächste Theil der vorliegenden Schrift scheint mir ihr letztes Kapitel zu sein: „Die systematische Organisation der Naturwissenschaften in Rücksicht auf Hegels Naturphilosophie" (S. 129—180). Rosenkranz anticipirt diese Materie schon in dem vorhergehenden Kapitel, thut aber Hegel vollkommen Unrecht, wenn er „in dem Bestreben, das Solarische, Lunarische, Kometarische, Tellurische in immer andere Bildungen sich vertiefen zu lassen, noch einen Rest des Schelling'schen Construirens und Potenzirens" sehen will. Vielmehr ist es als ein Meisterblick Hegels anzuerkennen, die allgemeinen, am Him-

mel schwebenden Qualitäten des Sonnensystems dann als Momente der individuellen Körperlichkeit in Luft, Feuer, Wasser, Erde wiederzufinden, und endlich in den thierischen Sinnen als Reflexe der Sensibilität zur höchsten Entwickelung gelangen zu lassen. Diess Streben ist keineswegs „mit dem Principe der freien Gestaltung des Begriffs in Missverhältniss gerathen" (S. 113).

Besonders unglücklich und verfehlt sind dabei die Vorschläge zu erachten, die Rosenkranz zur Umgestaltung des zweiten Theils der Hegel'schen Naturphilosophie, der unorganischen Physik, macht: „Die totale physische Individualität ist nicht der Chemismus, wie Hegel glaubt, sondern die physische Eigenthümlichkeit des kosmischen Individuums, die über alle physischen Processe auf ihm übergreift" (S. 114). Rosenkranz schlägt desshalb vor, die unorganische Physik mit der Meteorologie zu schliessen (S. 122, 168). Vielmehr sind die abstracten qualitativen Existenzen durch die „freie Gestaltung des Begriffes" im chemischen Processe am Vollständigsten zu Momenten des totalen Individuums geworden, das höher steht, als jene elementarischen Allgemeinheiten. Der meteorologische Process ist daher nicht die Synthesis, sondern die Thesis der Physik. Rosenkranz dagegen theilt sie also ein: a) Specifische Schwere, Cohäsion, ihre Auflösung; b) Magnetismus, Electricität, chemischer Process; c) meteorologischer Process (S. 156). Es ist übrigens vollkommen unwahr, dass wir nichts von einem meteorologischen Processe auf dem Jupiter wissen (S. 115). Man hat die Geschwindigkeit seiner Wolkenzüge berechnet, und nimmt an, dass seine gelinderen Winde schon die Schnelligkeit unserer grössten Orcane haben.

Indem Rosenkranz dann den Krystall erst in der Organik abhandeln will, als den „Anfang der Selbstgestaltung individueller Körper" (S. 118, 158), sogar als die Tendenz zur Zelle (S. 126): so fällt er in den Fehler, den unser Schultz-Schultzenstein nicht genug an den Physikern tadeln kann, das Todte mit dem Lebendigen verwechselt zu haben. Ein Krystall, so künstlich der innere Werkmeister ihn auch gestaltet haben mag, ist doch immer noch nicht lebendig.

Die Hegel'sche Eintheilung der Naturwissenschaften in Mechanik, Physik, Organik (S. 131—134) will Rosenkranz wohl beibehalten. Wenn er aber statt der Unterabtheilungen der Mechanik in mathematische, endliche und absolute Mechanik die von formaler, realer und absoluter setzen will (S. 135): so ist diess lediglich eine Wortklauberei. Dass die Mathematik sich nur auf den Raum, schlechterdings nicht auf die Zeit anwenden lasse (S. 136), ist grundfalsch, indem die Geometrie die Wissenschaft des Raumes, die Arithmetik die der Zahl (d. h. der paralysirten Zeit) ist, welche mit Unrecht auch von Hegel in die Metaphysik versetzt wird. Rosenkranz weiss (S. 15—16) selbst, dass Hegel anfänglich in der Propädeutik (Bd. XVIII, S. 170), und in der

ersten Ausgabe der Encyklopädie (S. 130, §. 197) diesen ersten Theil der Naturphilosophie Mathematik nannte. Und noch in der Naturphilosophie (Bd. VII. 1, S. 60) heisst es: „Der Name Mathematik könnte übrigens auch für die philosophische Betrachtung des Raumes und der Zeit gebraucht werden." So kann Rosenkranz den Titel: „Mathematische Mechanik," doch füglich nicht mir zuschreiben. Ebensowenig sehe ich in ihm „etwas Unbestimmtes," indem die Mathematik, als die Lehre von den Grössen, ganz bestimmt zur Mechanik gehört, welche mit der quantitativen Natur zu thun hat. Aber die Mathematik gehört noch nicht zur endlichen oder realen Mechanik; sondern kann, gerade im Gegensatze zu dieser, meinethalb als die formale, ideale, oder formal-unendliche bezeichnet werden, während die Astronomie die real-unendliche Mechanik darstellt. Indem Rosenkranz hinterher selbst sagt: „Die Geometrie, als Planimetrie, Stereometrie, Trigonometrie, ist wesentlich Naturwissenschaft, — diese Gestalten sind diejenigen, in denen sich die gesammte Plastik der Natur bewegt" (S. 136—137); so hat er damit selbst seinen Tadel gegen Hegel oder mich umgestossen, und der Mathematik einen Platz in der Naturphilosophie eingeräumt. Zurückweisen muss ich es aber wieder als eine ganz ungerechtfertigte Insinuation der Fälschung, wenn Rosenkranz die Auffassung des Sonnensystems nach den Figuren des Syllogismus bei Hegel (Bd. VII. 1, S. 152) als von mir herrührend zu verstehen geben will, — „in einer weitern Exposition bei Michelet" (S. 146).

Die Trilogie, Klang, Wärme, Licht, die Rosenkranz (S. 116—117, 150) aufstellt, und als Stufen der Auflösung der Cohäsion bezeichnet, scheint dagegen ein nicht ganz missglückter Wurf: „Der Klang ist die nur erst formale, die Wärme die schon reale, das Licht die absolute Auflösung der Cohäsion." Wenn Rosenkranz indessen behauptet, dass „dieser Zusammenhang Hegel nicht entgangen" sei (S. 151): so beschränkt Rosenkranz diese seine Uebereinstimmung mit Hegel denn doch sogleich näher dahin, dass Hegel das Licht hier nur als Flamme fasse.

Endlich kommt Rosenkranz auf die dritte Gruppe der Naturwissenschaften, auf die Organik, zu sprechen (S. 171), welche er in Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich eintheilt (S. 174). Ganz richtig! Nur durfte der Krystall nicht als erste Stufe des Lebens gefasst werden; was Rosenkranz eigentlich auch insofern zurücknimmt, als er, wie Hegel, den geologischen Organismus zur ersten Stufe macht, den Krystall indessen doch immer darin unterbringt. Warum aber bei der Hegel'schen Eintheilung des geologischen Organismus wieder die Worte: „Hegel unterscheidet nach Michelet's Mittheilungen"? Ich kann mir diese emsigen Citationen nur so erklären. In meiner Recension der Rosenkranzischen Logik (Der Gedanke, Bd. I, S. 25) hatte ich mich

obenhin beschwert, dass Rosenkranz mich ignorire, mich also todtschweigen wolle. Suchte er diess etwa jetzt freundlichst wieder gut zu machen? Im gegenwärtigen Falle wäre jedoch die Nichterwähnung meines Namens ein Lob der Objectivität gewesen, während das Gegentheil die Vermuthung der Ungenauigkeit andeutet, somit eine beissende Ironie in sich schliesst, die ich denn auch, wegen der zu häufigen Wiederholung dieser Wendung, als beabsichtigt voraussetzen muss. Wenn Rosenkranz Hegel den Vorwurf macht, die physicalische Geographie auf eine zu frühe Stufe zu stellen (S. 127, 170): so weiss ich nicht, ob auch hier, wie beim Thiere, die innere Gestalt erst abgehandelt sein muss, bevor man zeigen kann, wie sie sich nach Aussen darstelle, da diese schon der Geschichte der Erde angehört. Dass Rosenkranz dann die Anthropologie in die Natur hineinziehen will, kann ich, ungeachtet der Autorität von Erdmann, nicht billigen (S. 176).

Wir schliessen mit zwei Bemerkungen von Rosenkranz, weil sie so recht den Gegensatz der Hegel'schen Naturphilosophie zu den empirischen Physikern charakterisiren. S. 165: „Helmholz warf Goethe vor, dass er in der Farbenlehre nur das sinnliche Factum, nicht aber das sehe, was hinter den Coulissen spiele. Und doch ist es sonst der kitzlichste Ehrenpunkt der exacten Wissenschaft, nur das, was die Sinne bestätigen, zuzulassen." Wir können sagen, es sei gerade die Aufgabe der Naturphilosophie, die hinter den Coulissen spielenden Gedanken als das sinnliche Factum selber darzulegen. S. 170: „Die Dampfmaschine ist und bleibt, offener oder versteckter, das Ideal, welches die heutige exacte Forschung in der Natur verfolgt. Das Lungenthier ist eine wandelnde Dampfmaschine, weil das Leben selber nur mechanische Arbeit sein soll." Mit diesem Satze Rosenkranzens wird sich Schultzenstein ganz einverstanden erklären, wie nicht minder mit dem folgenden, der dem erstern voranging: Dass die chemische Neutralisation nur ein apartes Arrangement von Atomen sei, dass es eine Tangentialkraft gebe, dass im reinen Licht fertige Farben existiren, dass die imponderablen Aetheratome repelliren, dass die Atome Wärmehüllen haben u. s. w., — zu allem diesem Galimathias gehöre ein „starker Glaube;" die Physiker seien es also, welche, wie die Theologen, von einem Jenseits sprechen, welches nur vom geistigen Auge erblickt werden könne. — Nicht wir Philosophen gleichen daher, wie behauptet worden ist, orthodoxen Christen, mit deren Glaubensseligkeit sich nicht rechten lasse; sondern wir vertheidigen vielmehr die Evidenz der Erfahrung gegen die funkelnagelneue Glaubensseligkeit der pseudoempirischen Physiker und ihrer philosophischen Beschützer, die, wie Schopenhauer, nur Galimathias an den grössten Genien der Deutschen Philosophie zu entdecken vermögen.

Ueber Erkenntniss. Von Maximilian Drossbach. 1869. S. 63.

Der Leser des Gedankens weiss schon aus Band VII, S. 173, dass unsere Ansichten und die des Hrn. Verfassers gar nicht so weit auseinanderliegen, — wenigstens in ihren Resultaten, wenn auch die Principien ganz entgegengesetzte sind. Geben wir ihm also zu, dass weder wir selber, als Subjecte, noch die Objecte unserer Wahrnehmung bedingt sind, sondern nur das Unbedingte Sein hat: so kann es uns gleichgültig sein, ob er das wahre Erkennen, oder die Wahrnehmung, wie er es nennt, als Empfinden und Anschauen oder als Denken bezeichnet. Das Vorstellen und das formale Denken, sagt er sehr richtig, hat es nur mit Erscheinungen und (subjectiven) Begriffen zu thun: Raum, Zeit, Kraft, als das Unbegrenzte, sind das ursprünglich Vorhandene und Wahrgenommene; sie sind also nicht das Uebersinnliche, sondern nur das als übersinnlich Gemeinte. Ich empfinde nicht den materiellen Stein, sondern lediglich seine immaterielle Cohäsionskraft; an solcher Kraft des Seiles hängt die Last. Nicht das Schwert, die Kraft verwundet (S. 9—13). Wenn Hr. Drossbach so auf den Satz Epikurs zurückkommt, unsere Empfindungen als solche irren nie, sondern nur die Schlüsse, die wir daraus ziehen (S. 29): wenn er in diesem Sinne ferner behauptet, alle Beweise reduciren sich auf sinnliche Empfindungen, diese haben mathematische Sicherheit; so stimmen wir besonders in dem Satze mit ihm überein, dass die Kunst darin besteht, das *scheinbar* Wahrgenommene von dem *wirklich* Wahrgenommenen zu unterscheiden" (S. 16). Gewiss! Um diess zu können, muss aber eben über die Wahrnehmung hinausgegangen werden. Es ist das Schliessen, der Gedanke, allerdings nicht der formale, sondern der speculative, welcher die äussere Schale der Erscheinungen durchstösst, um bis in's innere Wesen der Dinge zu dringen: nicht Blau, Roth, Stein, sondern die immanente Thatkraft des Absoluten in allen Dingen wahrnimmt. Darum sieht auch ein philosophischer Kopf, wie unser Verfasser zweifelsohne ist, in allen Erscheinungen das Unbedingte, nur das Unbedingte. Die wahre Erfahrung hat dasselbe Resultat, wie der philosophische Gedanke, — eine Behauptung, die Hegel übrigens, ja Aristoteles schon aufstellte, und Hr. Drossbach so ausdrückt, dass jedes philosophische System eine bestimmte Beleuchtung, ein immer klareres Bewusstwerden des ursprünglich Wahrgenommenen sei (S. 18), dass nur durch Denken das Wahrgenommene als wahr erkannt werde (S. 31). Und das erst nennt unser Verfasser Erfahrung, — die landläufige Erfahrung dagegen eine Scheinerfahrung (S. 40—41). Selbst den Vorwurf des subjectiven Idealismus, den wir ihm damals (Bd. VII, S. 178) machen mussten, hat er nunmehr (S. 19) vermieden.

Hiernach wird, in dem etwas modificirten Standpunkt unseres Verfassers, die Philosophie als das Wahrnehmen definirt, dass wir wahrnehmen, und dass Etwas von uns wahrgenommen wird: ja, als die Wissenschaft von dem ursprünglich bestehenden Zusammenhange von Subject und Object; sie mache ihn nicht durch das Denken, sondern finde ihn vor und betrachte ihn (S. 28). Und, fügen wir hinzu, wenn sie ihn durch das Denken, in der dialektischen Methode, zu machen scheint: so kommt diess lediglich daher, dass sie ihn schon vorgefunden. Will der Verfasser dann (S. 29), um die Allgemeinheit dieses Erkennens nachzuweisen, es auch noch in den untermenschlichen, bewusstlosen Wesen, wie in Leibnitzens nackten Monaden, wiederfinden: so möchten wir ihm darüber keinen grösseren Vorwurf machen, als Schopenhauern, welcher den Willen im ganzen Universum verbreitet sieht. Beiden Ansichten liegt der speculative Gedanke zu Grunde, dass es nichts giebt, was des Princips von der Identität des Subjectiven und des Objectiven entbehre. Den schon von d'Ercole einer frühern Schrift unseres Verfassers, der „Genesis des Bewusstseins," gemachten Vorwurf (Der Gedanke, Bd. I, S. 207), dass mit diesem blossen Gradunterschiede die Unterschiede der Wesen zu einer leeren Form werden, sucht er jetzt durch den sehr zutreffenden Satz zu begegnen, dass das menschliche Denken und Erkennen sich von dem Denken in anorganischer Verbindung wie Tag und Nacht unterscheide (S. 30). Es wird sogar der Ausdruck „Atom" vermieden, den der Verfasser bisher zur Bezeichnung seines eigentlichen Princips stets im Munde führte. Und wo derselbe noch vorkommt, ist er mehr als ein geschichtlicher Standpunkt der Griechischen Philosophie kritisch erörtert (S. 37—38).

Wenn der Verfasser auch seine in frühern Schriften entwickelten Gedanken, dass jedes der vielen Wesen, als ein unendliches, selbstständiges, alle anderen in sich schliesse, keins von sich ausschliesse, sie sich gegenseitig durchdringen, und innerlich zusammenhangen, beibehält (S. 32—35): so hat er doch die Kategorien, in welche er diese immanente Beziehung fasst, wesentlich geändert, und sich so dem speculativen Gedanken der dialektischen Methode wesentlich genähert. Er sagt: „Jedes Wesen ist Eins und Alles zugleich, Fürsichseiendes und Für-Andere-Seiendes; nicht für sich, ohne für Andere zu sein; nicht für Andere, ohne für sich zu sein. Indem es die Veränderung in sich begreift, ist es selbst nicht in der Veränderung begriffen, weil jedes das universale Ganze. Es befindet sich nicht im Weltprocess, sondern dieser befindet sich in ihm. Das Ideal der Vollkommenheit ist der Ausgangspunkt seines Strebens, es kann seine Idealität in einer höhern Form entfalten. Und da das Ideal das in Allen stets und überall Gleiche ist, so bildet es zugleich den Grund der Harmonie und Einmüthigkeit des Ganzen. Die absolut vollkommene Form könnte nur diejenige sein, in welcher die sämmtlichen Wesen ihr

Ideal vollkommen realisirt hätten" (S. 36—37). Doch verfällt hier der Verfasser allerdings in den unendlichen Progress der Unerreichbarkeit. Die Einheit aber in der Vielheit denkt er sich dabei folgender Maassen: „Kein Eins ohne Viele, keine Vielen ohne Eins. Jedes ist die Einheit der Vielen; denn hätte etwa nur Ein Eins die anderen in sich, so wäre das Ineinander kein wahres. Der Dualismus von einem vollkommenen Gott und vielen unvollkommenen Dingen ist eine irrige Vorstellung. Wenn das Wesen des Eins in der Einheit der Vielen (Aller) besteht, so müssen alle Einse im Wesen einander gleich sein, und die Verschiedenheit derselben kann nur in der Form des Zusammenhangs bestehen" (S. 38—39), — auch ein grosser Fortschritt gegen den Gott der Schrift: „Ueber die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung" (Der Gedanke, Bd. VII, S. 177); wiewohl der bloss örtliche Unterschied der Mittelpunkte und Radien der Wesen, woraus ihre qualitative Verschiedenheit entspringen soll, geblieben ist (S. 42), — auch die daselbst entworfene Linien-Ziehung die Sache nicht klarer macht. Wollen wir dann aber mit dem Satze, dass wir den unendlichen Raum und die unendliche Zeit in uns haben (S. 41), auch dessen Folgerung mit in den Kauf nehmen, dass in uns als beharrlichen Wesen die Veränderungen statt finden (S. 43), so frage ich doch: Hand auf's Herz! Was ist das Individuum? jenes beharrliche x, oder nicht vielmehr die Summe dieser Veränderungen. Die Atome sind so unvermerkt zu blossen Erscheinungen, und „das wahre Atom" zum Universum geworden (S. 38). Selbst das ursprüngliche Schauen und Wirken in der räumlichen und zeitlichen Totalität bleibt dem Verfasser stets unbewusst, unklar, verworren (S. 44), — eben ein blosses x, was auch nach dem Tode uns noch bleiben soll (S. 45). Dagegen scheint die phantastische Vorstellung der Unsterblichkeit in frühern Darstellungen aufgegeben zu sein (s. Der Gedanke, Bd. VII, S. 175). Doch können wir nicht so schlechtweg dem Verf. bis dahin folgen, dass der Tod nichts Anderes, als eine von uns producirte Vorstellung sei (S. 54).

Ganz und gar entnommen dem Dualismus, den wir ihr früher (Bd. VII, S. 176) vorwarfen, scheint mir indessen auch jetzt noch nicht des Verfassers Weltanschauung zu sein. Denn wo er nun schliesslich auf den metaphysischen Beweis kommen will, dass es kein „bedingtes Sein," d. h. kein bedingtes Voraussetzungsloses gebe, weil „man beharrlich und veränderlich, unendlich und endlich, schrankenlos und beschränkt nicht in Einen Begriff vereinigen kann," indem dann Sein und Nichtsein zugleich wäre (S. 46—47): so gehört es doch eben zu den einfachsten Elementen der Philosophie, dass das Werden, als die Einheit dieser Gegensätze, die erste Definition des Absoluten selber ist. Hr. Drossbach stellt uns hier die Alternative: „Giebt es nur Ein Absolutes, so ist dieses das allein Seiende; haben wir — die Vielen — ein Sein, so sind wir selbst die Absoluten." Worauf wir antworten:

Das Viele ist die Erscheinung des Einen, das Absolute das Wesen des Relativen. Und so gesteht er selbst in der Folge: „In Wahrheit kann weder von bedingten noch von unbedingten Wesen gesprochen werden, sondern nur vom Wesen überhaupt. Nur was absolute Erkenntniss hat, kann auch sicher erkennen, dass es erkennt. Nur eine Philosophie, welche von der Einsicht ausgeht, dass alle Wesen ohne Ausnahme absolut sind, überwindet den Dualismus" (S. 48—49). Ja! aber wohlverstanden müssen alle Wesen Ein Wesen sein, sonst wird der Dualismus Polytheismus oder Pantheismus. An die Stelle der Unmittelbarkeit der absoluten Erkenntniss im Selbstgefühl (S. 52) möchte ich dann deren Selbstvermittelung im dialektischen Processe setzen; sonst laufen wir Gefahr, in Schellings intellectuelle Anschauung zu verfallen. Warum übrigens die vielen absoluten Wesen, deren Hr. Drossbach wenigstens in der Schrift über die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung nur eine bestimmte Anzahl annimmt (Der Gedanke, Bd. VII, S. 174), nicht alle zugleich sich des Lebens freuen können, sondern aus Nächstenliebe einander Platz machen sollen (S. 54), ist bei der Unendlichkeit des Weltenraums gar nicht abzusehen. Auch scheint mir die Energie der Feuerbach'schen Liebe im Tode sprudelnder zu sein. Der Verfasser schliesst aber mit dem richtigen Gedanken, dass der Widerstand, den wir empfinden, nicht die Unendlichkeit unseres Wesens aufhebe, sondern dessen Kraftäusserung erst möglich mache; denn keine Wirkung ohne Gegenwirkung. Nur wer Unmögliches verlange, finde eine Schranke, die selbst ein Gott nicht beseitigen könne. Die Schranken seien nur die nothwendigen Stufen der Entwickelung. Wir streben in's Unendliche, weil das erreichte Ziel eine Schranke der Thätigkeit wäre (S. 57—59). Es ist sie nicht, wenn es selber als Thätigkeit gefasst wird! Wie die gewöhnliche Vorstellungsweise, der wahren philosophischen Ansicht gegenüber, habe Platz greifen können, erklärt der Verfasser trefflich also: Weil der Mensch im Urzustande sich als klein und schwach anzusehen genöthigt gewesen, so sei der Glaube an ein jenseitiges Jdeal entstanden, welches schon auf der höchsten Stufe der Entwickelung stehe. Diese irrige Anschauung, als Erbstück aus dem frühesten Kindesalter der Menschheit, klebe uns noch immer an. Dieses Vorurtheil mache die erbärmlichen Charaktere der Mehrzahl der Menschen. Der innerste Kern der „atomistischen" Denkungsart (hier taucht der alte Ausdruck wieder auf) sei das Gefühl der eigenen Selbstständigkeit, der Absolutheit des Individuums, weil das Ideal nicht ausser uns sei, sondern wir selber es seien, wenn auch nur wenige grosse Charaktere diess erkennen und auch im Handeln durchführen (S. 60—63).



Die Principien der Politik. Vom Professor Dr. v. Holtzendorff. 1869. S. 360.

Aus der langen historischen Reihe der verschiedenartigsten Begriffsbestimmungen der Politik, von einer Staatssittenlehre als Wissenschaft bei Aristoteles bis zu der Staatskunst und Staatsklugheit Robert v. Mohls, wählt der Herr Verfasser, *nullius nomen ferens*, wie er sagt, denn doch folgende Ergänzung der Mohl'schen Definition: Die Politik ist „die (auf Grundlage gegebener Verhältnisse) ausserhalb der Rechtspflege zu bewirkende Realisation der Staatszwecke" (S. 10). Nichts desto weniger sei eine Politik in diesem Sinne nicht bloss Kunst, sondern ebenso Wissenschaft (S. 30). Das Verhältniss der politischen Theorie zur Staatskunst sei, wie das der Kriegswissenschaften zur Kriegskunst (S. 33). Näher giebt es der Hr. Verfasser also an: Die politische Theorie habe sich darauf zu beschränken, diejenigen Causalitätsverhältnisse klar zu stellen, die für die Staatshandlungen von allgemeiner Wichtigkeit sind. Das künstlerische Moment bestehe dagegen in der Fähigkeit der Anwendung eines allgemeinen politischen Grundsatzes auf einzelne Fälle, die unberechenbar seien. Doch würde sich mit der Ausdehnung der wissenschaftlichen Methode die Unberechenbarkeit, und damit das künstlerische, individuelle Moment verringern (S. 34—37). Sehr gut! Die Vollendung der Politik also würde sein, dass sie ganz in die antike Staatssittenlehre aufginge, gar keine praktische Berechnungskunst des Nützlichen, wie Macchiavelli den Begriff der Politik ausschliesslich angab, mehr wäre. Und schon in America beginnen diese Schlangenwindungen der Europäischen Politik sich in die naive Rechtschaffenheit eines schlichten, die sittlichen Staatszwecke nach dem Willen der Majorität ausführenden Staatsbeamten zu verwandeln.

Die gänzliche Coincidenz von Moral und Politik prophezeit uns der Verfasser denn nun auch, wenn er sagt: „In einem freien Staate wäre Staatskunst wesentlich die Kunst, in dem Kampf der Meinungen die Ueberzeugung des Volkes zu gewinnen, und zur Handlung im Sinne der staatlichen Zwecke zu bestimmen" (S. 41). Und gerade das sah Aristoteles für die Aufgabe der Rhetorik an, als welche die Mittel für den Staatszweck, den die Politik entwickele, dem Volke anempfehle. Daher unser Verfasser auch mit Recht behauptet, man habe im klassischen Alterthum die blosse Rede einen Staatsact nennen können (S. 40). In einem freien Staate, d. h. in einem Rechtsstaate, der auch von lauter solchen umgeben ist, und so nach Kant die Gründe des Krieges fortfallen lässt, braucht der Staatsmann nicht mehr die künstlichen Wege und Mittel zu ergreifen, um den sittlichen Endzweck des Staates und der Menschheit nur bewusstlos auszuführen. Es ist das Grosse im Buche des Verfassers, dass er diess „Entwicke-

lungsziel" als die „Idee des ewigen Friedens" (S. 170) in seiner ganzen Darstellung nicht aus den Augen verliert, — wenn er auch, von philosophischen Ideen sich so fern als möglich haltend (z. B. S. 148), die Politik, wie Gans sagt, als „jene bewegtere Staatswissenschaft" fasst, „die mit der Function des Lebens sich über die einzelnen Theile verbreitet, die daher eine mehr oder minder willkürliche Ausdehnung, je nach den Kräften des Staatslebens, empfangen." So ergeht Professor Holtzendorff sich in der Darstellung der Zustände, wo das Zufällige, Persönliche, Unberechenbare noch nicht ganz beseitigt ist, Theorie und Praxis einander noch nicht decken. Nichts desto weniger muss die vom Verfasser geschilderte Realpolitik, die er als „das Wesen der Politik" in seinem ersten Buche (S. 1—55) bezeichnet, die Vorbereitungsstufe zu der Idealpolitik sein, die der wahre Staatsmann in dem von der Rechtsphilosophie geschilderten vollkommenen Staate, der immerhin einer Platonischen „Staatsdichtung" verglichen werden mag (S. 15—16), ausüben würde.

Desshalb ist es auch sehr verdienstlich, wenn der Hr. Verfasser selbst bei der nur persönlichen, unberechenbaren Staatskunst die Principienfrage, d. h. die Frage nach dem allgemeinen sittlichen Staatszweck, an die Spitze stellt, und die Zweckmässigkeits- und die technische Frage erst hinterher kommen lässt (S. 57—58): jene sittliche die theoretische, diese technische die praktische, die mittlere aber die gemischte Frage nennt (S. 79). Darum sagt der Verfasser auch: „Die Lehre von den Staatszwecken ist das Fundament der gesammten Politik" (S. 59),— wenn auch „die Prüfung der Zweckmässigkeitsverhältnisse in jedem concreten Fall der Kern der praktischen Politik ist" (S. 77). Von diesem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit aus lässt der Herr Verfasser sogar noch dem Macchiavellistischen Grundsatze des Erfolges sein Recht widerfahren: „Nicht die Vortrefflichkeit der Absichten, sondern der Eintritt des vorausgesehenen Erfolges ist der politische Werthmesser, der an einen Staatsmann zu legen ist," — an den wahren Staatsmann aber ohne Zweifel Beides. Und wir halten die Trennung von Moral und Politik auch in den gegenwärtigen Staaten unter keinen Umständen für erlaubt. Die Politik muss immer auch moralisch sein, wenn wir uns auch, wie die Verfasser in Folgendem, eine unpolitische Moral gefallen lassen wollen: „Gerade dadurch unterscheidet sich das moralische Urtheil von dem politischen, dass jenes sich in den sittlichen Eigenschaften und den Absichten der Menschen genügen lassen kann, dieses hingegen nicht." Doch können wir nicht umhin, auch für die Moral das Höhere in der Verknüpfung beider Seiten zu erblicken, indem wir der bekannten Schiller'schen Forderung beistimmen:

Da Gott nur das Herz sieht,
Sorge, dass doch auch wir etwas Erkleckliches seh'n.

Unseren ganzen Beifall aber hat der Satz des Verfassers: „Wenn wir

von grossen Staatsmännern sprechen, so setzen wir selbstverständlich die Sittlichkeit ihrer Absichten voraus (S. 78); — nur dass uns solche Staatsmänner die einzigen, die wahren sind.

Das „zweite Buch" stellt nun „das rechtliche und sittliche Princip der Politik" (S. 181—182) auf; wobei der Verfasser indessen mehr „das Verhältniss des positiven Rechts zur Politik" in's Auge fasst, und auf „eine Reihe von philosophisch zu entwickelnden Vorbegriffen" verzichtet (S. 84). Daraus entspringt dann die traditionelle, formelle Definition des Rechtsgesetzes, als eines „zwangsweise garantirten Sollens," während das Sittengesetz das freie, zwangsweise nicht gesicherte Sollen" genannt wird. Wobei wir den Inhalt beider Sphären, die Freiheit im *forum externum* und im *forum internum*, vermissen, auch dem Recht als solchen gar kein positives Sollen, wie der Moral, sondern vielmehr nur etwas Negatives, ein Verbot und eine blosse Befugniss zuschreiben dürfen, während allerdings, sobald es sich um den sittlichen Begriff des Staates handelt, das positive Gebot hereingenommen werden muss (S. 86—88). Da indessen der Staat selbst ein Recht, nämlich das öffentliche, ist, und die Politik selbst heutigen Tages die Rechtsfrage zu ihrem wesentlichen Bestandtheil macht (S. 83): so ist der Gegensatz von Recht und Politik, als ob jenes die constanten, diese die variabeln Zweckmässigkeiten zum Gegenstand habe (S. 91), ebenso wenig haltbar, wie der von Moral und Politik. Das juristische, das strenge Recht hat es überhaupt nicht mit der Zweckmässigkeit im einzelnen Falle, obgleich ein Gesetz als solches wohl zweckmässig sein kann, zu thun; *fiat justitia, pereat mundus,* führt der Verfasser selber an (S. 95). Und die sittlichen Staatszwecke müssen von der Politik ebenso constant im Auge behalten werden, um das Dem Entsprechende zu ergreifen. Variables wird sich aber bei der Ausführung des Rechts sowohl, als in der der Politik genugsam ergeben.

Was ferner „die Conflicte zwischen der Handhabung des Rechts und der praktischen Politik betrifft" (S. 109), so möchte ich zunächst im Allgemeinen bevorworten, dass die Rechtspflege nur eine Seite der Verwaltung ist, und alle übrigen Zweige der Verwaltung auf dieselbe rechtliche Weise, d. h. auf Grund von Gesetzen, gehandhabt werden müssen, wie das eigentlich sogenannte Recht. Kurz, der verwaltende Staatsmann muss, wie der Richter, das Gesetz in seiner ganzen Schärfe durchführen. „Eine Steuerüberbürdung Einzelner" (S. 115) z. B. trägt dasselbe Gepräge des Unrechts, wie eine schlechte Sentenz des Richters. Die ganze Verwaltung soll selbst Rechtspflege werden, wozu im Badischen Verwaltungsgerichtshof bereits ein erfreulicher Anfang gemacht worden ist; denn, um mit dem Verfasser selbst zu reden, „die Formen des Processes lassen sich auf streitige Verwaltungsfragen übertragen" (S. 116). Wir vermögen daher auch gar keine wirklichen Conflicte zwischen Recht und Politik, deren der Verfasser ganzer vier

anführt (S. 118—119), gelten zu lassen. Ein Competenzconflictsgerichtshof ist die Ausgeburt einer dem Rechtsstaat sich entgegenstemmenden Reaction. Es giebt überhaupt keine streitige Verwaltungsmaassregel, die nicht der Entscheidung ihres competenten Gerichtshofs unterworfen werden müsste. Im Verantwortlichkeitsgesetz der Minister sind die höchsten Maassregeln der Politik dem höchsten Gerichtshofe des Staates, als dem Senate oder Staatsrathe, von dem das Obertribunal, neben allen übrigen Verwaltungsfächern, eine Abtheilung sein müsste, unterworfen. Der Verfasser stellt die Forderung einer solchen Verantwortlichkeit peremptorisch auf (S. 163), und will sogar durch einen Staatsrath die Competenzconflicte beseitigen (S. 336).

Wenn dann auch der Verfasser (mit Mignet) richtig behauptet, dass „der unverbesserliche Zustand eines dem Staatsverbande gefährlich gewordenen Gesetzes" bisher „im Gebiete der Europäischen Staaten" nicht „in den Formen des positiven Gesetzes," oder eines „freiwilligen Verzichtes von Seiten des formal Berechtigten," sondern nur durch Staatsstreiche und Revolutionen aufgehoben worden sei (S. 129, 162): so scheint es uns doch sehr bedenklich, dergleichen Staatsacte noch dem Gebiete der Politik zuzurechnen, da sie vielmehr eine geschichtliche Begebenheit sind; und so nennt sie der Verfasser selbst „eine Forderung der historischen Gerechtigkeit" (S. 139). Es ist nicht mehr ein Conflict zwischen Recht und Politik, sondern „zwischen positivem Gesetz und Rechtsidee:" letztere nämlich als das im Volksbewusstsein ruhende oder werdende Recht gefasst (S. 132, 130), — d. h. als das aus den sich kräuselnden Wellen der Weltgeschichte mehr und mehr emporsteigende Vernunftrecht, dem gegenüber das bestehende Gesetz „nichts Anderes ist, als die Maske des Unrechts." Der Verfasser sagt hier: „In dieser Alternative muss die Politik unbedenklich das Gesetz brechen, und an die Stelle des gesetzlichen Unrechts das nach Existenz ringende Recht Gesetz werden lassen." (S. 134). Sehr gut! nur mit Ausnahme des Wortes Politik. Denn sonst würde ein Volk, welches durch eine Revolution seine unerträglichen Zustände abwirft, auch Politik treiben. Oder hat die Regierung allein das Privilegium solcher Staatsstreiche? Und könnte sie nicht am Ehesten, bevor sie zu dieser Gewaltthat schreitet, andere Mittel, als die ungesetzlichen, mit bestem Erfolg in Bewegung setzen, wenn es sich nur darum handelt, das Volk einem vernünftigern Zustande entgegenzuführen, nicht, es auf einen unvernünftigeren zurückzuschrauben? Wenn der Verfasser ein absolutes Verbot von Dictaturen, Belagerungsparagraphen u. s. w. für der Freiheit nachtheilig hält (S. 142), so zeigt doch die Erfahrung, dass sie weit öfter die öffentlichen Freiheiten zerstörten, als förderten. Die Fälle der Unanwendbarkeit der gesetzlichen Normen (S. 144) können wir also dem Verfasser innerhalb der praktischen Politik durchaus nicht zugeben: auf dem Boden der Geschichte

ihm aber bereitwillig „die sittliche Nothwendigkeit" einer Revolution einräumen, „wenn nämlich die Unmöglichkeit des Fortschritts auf dem Wege der Reform feststeht" (S. 134).

Vertragsbrüche im Völkerracht würden wir dagegen keinen Augenblick als politische Staatsacte zu bezeichnen anstehen, weil das Völkerrecht schon auf dem Boden der Geschichte sich befindet, internationale Beziehungen wenigstens dieselbe fortschreiten lassen. Die Aufhebung des Oesterreichischen Concordats mit Rom und die Sprengung des Deutschen Bundes durch Preussen 1866 sind daher offenbar Thaten hoher Politik (S. 136—138). Der Politiker, der aber dennoch zögert, aus solchen Staatsactionen das vernünftigere Recht, die höhere Freiheit, dem bisherigen Gebundensein gegenüber, zu entpuppen, verliert offenbar dadurch die Indemnität, die er für den Bruch des positiven Rechtes sehr wohl verdient hatte.

Wo nun der Verfasser an den Punkt kommt, dass der Politik die Legalität nicht genüge, sondern ein sittliches Princip erforderlich sei, — wo er auf diese Weise, dem formalen Principe des Rechts gegenüber, ein materielles Princip der Regierungsthätigkeit heischt (S. 145—146): da können wir eben schlechterdings nicht finden, dass der Politiker über das positive Recht hinausgehen dürfe. Denn die Normen seines Handelns müssen in solchen Gesetzen niedergelegt sein, die selbst schon das formale und das materiale Princip, das *forum externum* und das *forum internum*, d. h. die sittlichen Zwecke des öffentlichen Rechts in sich vereinen. Die sittlichen Principien des Staats müssen selbst positives Recht sein; und es giebt wohl keinen Staat, worin dazu nicht wenigstens der Anfang gemacht worden. Der Verfasser drückt diess vortrefflich so aus: „Ehemals freigelassene Forderungen der Sittlichkeit nehmen den Charakter des rechtlich Nothwendigen und gesetzlich Erzwingbaren an" (S. 172). Dass der Politiker aber aus dem Motive freiwilliger Pflichterfüllung dem Sittengesetz gemäss handeln solle (S. 148, 150), das liegt ebenso sehr jenseits der Grenzen der politischen Theorie, wie jenseits der Jurisprudenz, dass man beim Abschluss eines Vertrags sittlich handeln solle, obgleich diese doppelte Forderung, dem Moralsystem zufolge, gestellt werden muss. Wir stimmen aber vollständig dem antimacchiavellistischen Grundsatze des Verfassers bei, dass das Unsittliche weder als Zweck noch als Mittel vom Politiker angewendet werden dürfe. Wenn er also auch, wie wir vorhin (S. 113) erwähnten, den Erfolg als das Wesentliche in der Politik pries, so müssen wir jetzt in seinem Sinne hinzufügen: den sittlichen Erfolg; so dass „der Widerspruch zwischen Moral und Politik," und damit jeder „Macchiavellismus," den der Verfasser frühern Jahrhunderten vorwirft, von ihm nicht bloss in einem idealen Zustande, sondern schon in der Gegenwart als ein zu beseitigender behauptet wird (S. 152—155).

Wenn der Verfasser dann dennoch die Privatmoral von der politischen Handlungsweise unterschieden wissen will, so meint er damit doch nicht ein doppeltes Moralprincip, eine grosse und eine kleine Moral, wie die Franzosen sprechen, sondern nur zwei verschiedene Objecte für die Anwendung der Moralidee. So müsse z. B. der Einzelne sich zwar für die Staatsidee opfern, die Staatsmoral erfordere aber ein ganz anderes Selbsterhaltungsrecht des Staates u. s. w. (S. 158—159). So redet Holtzendorff von einer internationalen Moral im Völkerrecht, die selbst die heutige Diplomatie beherrsche (S. 164—165): führt aber dann am Schlusse dieses Buchs (S. 175 flg.) einige Streitfragen an, wo zwischen Politik und Privat-Moral eine Controverse gefunden werden kann, z. B. im Fall eines Krieges.

Da der Verfasser die Principienfrage nach dem allgemeinen sittlichen Staatszwecke an die Spitze gestellt hatte, so handelt nun auch das ganze dritte Buch (S. 183—320) von diesem „Staatszweck als Princip der Politik." Hier kann der Verfasser denn nicht umhin, sich endlich auf's Naturrecht, wenn auch ganz in der Kürze, einzulassen, um sich indessen doch schnell genug wieder der Auffassung der historischen Rechtsschule zuzuwenden. Den „Lehrbüchern des allgemeinen Staatsrechts" entnimmt er dann drei Richtungen: „die Theorie des Wohlfahrtszweckes, die des Rechtszweckes, die des Sittlichkeitszwecks" (S. 187—189). Nachdem er die erste Theorie verworfen, weil sie eine Begünstigung des Einen Theils des Volks zu Gunsten des andern herbeiführe (S. 191—193), kommt er auf die Theorie des ausschliesslichen Rechtszwecks, deren Vertreter Kant sei; in ihr erscheine der Staat nur als ein Nothbehelf zur Ergänzung menschlicher Schwäche, als ob das Staatsrecht lediglich zur Aufrechterhaltung und zum Schutze des Privatrechts erfunden wäre (S. 196). Der Rechtsstaat im neuern Sinne sei ganz etwas Anderes, und bedeute die Gesetzmässigkeit aller Thätigkeiten der Staatsregierung (S. 205), — also mit Ausschluss der Staatsstreiche (s. oben, S. 115). Was die dritte Theorie betrifft, so habe Hegel und seine Schule, sagt der Verfasser, „vernunftgemässe Sittlichkeit" als das Ziel des Staates vorgezeichnet, wie in der Griechischen Philosophie. Der Verfasser billigt die hierin ausgesprochene Einheit des politischen, rechtlichen und sittlichen Lebens. Wenn damit aber die sittlich freien Pflichten aufgehoben würden, meint er, so führe das zum „Sturm erregenden Dreizack der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" (S. 207—208). Worauf zu erwidern wäre, dass eben „die Aufstellung rein sittlicher Aufgaben in einem Regierungsprogramm," die sogar vom Verfasser selbst verlangt wird, doch unmöglich zur Aufhebung der sittlich freien Pflichten führen könne, weil Sittlichkeit überhaupt gar nicht ohne Freiheit und Brüderlichkeit gedacht werden kann; wesshalb auch die Furcht vor jenem sturmerregenden Dreizack nur eine Furcht vor einem kalten Blitzstrahl ist.

Will nun der Verfasser jene drei einseitigen Theorien zwar mit einander vermitteln (S. 213), so billigt er doch nicht die versuchte Verschmelzung dieser Zwecke durch einige Staatsrechtslehrer (S. 215 flg.); sondern er verurtheilt sie sämmtlich noch als „ideale“ (S. 185), für die Politik untaugliche, weil so der Staatszweck, als „unbestimmt, gleich andern Aufgaben des speculativen Denkens im Zustande einer ungelösten Streitfrage verharre" (S. 218).

Im Gegensatz zu den idealen Staatszwecken will dann der Verfasser drei „reale" aufstellen: den „nationalen Machtzweck, den individuellen Rechtszweck, den gesellschaftlichen Culturzweck des Staates, — „als Grundlagen der praktischen Politik" (S. 223). Das Vorübergehende des ersten Zweckes, des Machtzweckes, giebt der Verfasser hernach selbst zu, indem seine Nothwendigkeit aufhören würde, sobald kein Volk mehr unberechtigte Forderungen an ein anderes machte (S. 227). Nichts desto weniger wird sich der Verf. nicht verhehlen dürfen, dass diese Aufrechterhaltung der Souveränetät des Staats nach Aussen nicht ohne das gestärkte Bewusstsein der Nationalität in einem Volke, und dieses wieder nicht ohne das Gefühl der Brüderlichkeit gesichert ist; womit also die eine Spitze jenes Dreizacks seine Gefährlichkeit wohl zu verlieren geeignet ist. „Die ideelle Zusammengehörigkeit der nationalen Macht und der individuellen Berechtigung ergiebt sich" sodann für den Verfasser „vom Standpunkt der heutigen Staatsidee." Und das nennt er den „Rechtszweck oder Freiheitszweck des Staats" (S. 244): kurz, der zweite Haken des Sturmzacks wird hier zu einem realen Staatszwecke, wie er auch vorhin als idealer Zweck auftrat. Macht und Recht, sagt der Verf. dann sehr richtig, stehen in directem, nicht in umgekehrtem Verhältniss (S. 245); und in dem privatrechtlichen Stoff stecke überall ein nicht unerheblicher Bestandtheil des öffentlichen Rechts (S. 251—252), wie Besitzverhältnisse an Grund und Boden, Schuldhaft, Familienrechte, Landesculturinteressen u. s. w. (S. 254—255): und so rechnet der Verf. zur individuellen Freiheit auch Grundrechte, wie die religiöse Freiheit, das Auswanderungsrecht, die wissenschaftliche Forschung (S. 259—263). Zusammengefasst: „Der Rechtszweck verlangt die Anerkennung der Persönlichkeit in ihrer vollen Verfügungsfreiheit" (S. 264). Als dritten Staatszweck fasst der Verfasser „die Gesellschaft“ im Deutschen Sinne auf (S. 268), wie sie gewisser Maassen zwischen dem Individuum und dem Staat in der Mitte steht, und rechnet darunter Stände, Berufsgenossenschaften, Glaubensgemeinschaften u. s. w.; wobei als Grundtypus der modernen Gesellschaft die „freie Vereinigung und Association" mit Recht ausgesprochen wird (S. 271—272). Hier kommt endlich der dritte Zweig des Dreizacks, die „Gleichheit vor dem Gesetze," zum Vorschein, und äussert sich „unter dem Titel des Culturzwecks“ besonders darin, dass kein Gesellschaftsinteresse über das andere herrschen dürfe, bis schliess-

lich als „höchste Entwicklungsstufe die Gleichberechtigung Aller in das Staatsbewusstsein eindringt“ (S. 281—282).

Ein letztes Capitel lässt die praktische Politik in der Harmonie dieser drei Staatszwecke gipfeln (S. 297); so dass die Verletzung des Einen Staatszwecks nothwendig auch die der andern in sich schliessen würde (S. 300). — Um nun unser Schlussurtheil über das Werk des Verfassers abzugeben, müssen wir sagen, dass, wenn wir auch vollkommen zugestehen, wie in einer Realpolitik die gegebenen Umstände nicht übersehen werden dürfen (S. 324), wir doch finden, dass, hätte der Verfasser der philosophischen Seite des Rechts mehr Gewicht beigelegt, die Schranke, die er zwischen Princip und Anwendung zieht, minder scharf ausgefallen wäre. Sonst aber können wir den in dieser Skizze so zahlreich vorhandenen praktischen Blicken, namentlich in der Beziehung zur Gegenwart, so wie dem Ernste des sittlichen Zwecks, den sie zu Grunde legt, nur die höchste Anerkennung zollen.

Notizblatt.

An der Stelle des verstorbenen Professor **Brandis** in Bonn hat die Königliche Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften zu Neapel in ihrer Sitzung vom 21. März d. J. den Professor Carl **Michelet** in Berlin zu ihrem auswärtigen Mitgliede in der Abtheilung der philosophischen Wissenschaften ernannt; und diese Wahl hat am 4. April die Bestätigung des Königs Victor Emanuel erhalten.

— Es gehen uns aus Neapel drei Blättchen: „*Nuova dichiarazione del Gran Musaico Pompejano* (*Estratto dal Giornale degli Scavi, nv. sr. p. 139—141*) von Professor **Vera** zu, worin er sehr richtig behauptet, dass diese sogenannte Alexanderschlacht keine einzelne der drei wirklich in Asien vom Macedonischen Könige gelieferten enthalte, sondern „die Synthese und Idealisirung des Zuges Alexanders und des Kampfes zwischen Griechenland und Persien" sei. Denn die historischen Elemente aller drei Schlachten werden in dem Bilde in einander verschlungen.

— Ferner erhalten wir aus Neapel vom Deputirten im Italienischen Parlament, J. **Ricciardi**, als Präsidenten des Ausschusses für ein am 8. December 1869 abzuhaltendes Gegenconcil, einen Aufruf an die Freidenker aller Nationen, dem wir Folgendes entnehmen: „Eine grössere Wichtigkeit, als man gewöhnlich annimmt, muss dem ökumenischen Concil, das sich zu Rom für den 8. December vorbereitet, zugeschrieben werden. Wir fürchten selbst, die grosse Sache der Civilisation, der Freiheit und des Fortschritts

könnte einige Gefahr laufen, wenn ihre glühendsten Freunde sich nicht beeilten, dagegen zu wirken. — Welch' besseres Mittel liesse sich aber den neuen Anstrengungen des alten und unversöhnlichen Feindes alles Lichts und aller Freiheit entgegensetzen, als ein ebenso fester, umfassender und thätiger Bund, wie der, welcher zu bekämpfen ist: nämlich der heilige Bund der Freidenker, welcher dem blinden Glauben, auf dem der Katholicismus beruht, das grosse Princip der freien Untersuchung entgegensetzt. — In den zwei ersten Städten Italiens soll also an Einem Tage Altar gegen Altar sich erheben: der der Vernunft und der Wahrheit gegen den der Verblendung und des Aberglaubens." Doch sollen nicht Worte bloss, sondern Thaten den Kampf gegen das Papstthum leiten; und nun folgt ein sociales Programm, wonach Arbeit, Subsistenz und Unterricht Allen gewährt werden soll. „Dann haben wir das Recht unsern geistlichen Feinden zu sagen: Wir sind die wahren Jünger Christi, die wahren Ausleger des Evangeliums." Die Zustimmungs-Briefe sind an Hrn. Ricciardi, *Riviera di Chiaia no. 57,* in Neapel zu richten, und werden, im Verhinderungsfalle des persönlichen Besuchs, in der Eröffnungssitzung vorgelesen werden. Die Philosophische Gesellschaft hat auf diese Einladung durch ein von ihrem Schriftführer in deren Auftrage abgefasstes Zustimmungs-Schreiben geantwortet, worin es heisst, dass die aus dem frühern Mittelalter wieder hervorgeholte Verbindung der priesterlichen und der kaiserlichen Autorität unfehlbar an dem Triumphe der erstarkten Autonomie der Wissenschaft im 19. Jahrhundert scheitern werde.

— Ein noch gefährlicherer Feind des Lichts, der Freiheit, der Civilisation, als der geistliche, scheint uns aber der weltliche zu sein: und zwar nicht nur, weil er sich fast zur einzigen Stütze des zusammenstürzenden Papstthums macht, sondern die *vocabula,* wie Tacitus sagt, des modernen Fortschritt's stets im Munde führt, ohne die Sache in's Werk zu setzen. Diess ist der Grund, warum ich doch noch einmal auf einen Deutschen Verehrer des Cäsars an der Seine zurückkomme, nachdem ich mich mit ihm hinlänglich glaubte im vorigen Hefte auseinander gesetzt zu haben. Hr. Fauvety ist es, der, in seiner schönen Zeitschrift: *La solidarité,* die nach Brüssel hat auswandern müssen, in der Nummer 9 (*15. Avril*) 1869 die Französische Schrift jenes Elsassers Herrenschneider — *un diable de nom qui nuira à sa gloire,* heisst es — bespricht: *Les principes, les partis, les Napoléons,* über welche wir schon desshalb weiter keine Besprechung für nöthig hielten, weil sie sich nur als eine praktische Anwendung der ersten von uns (Bd. VIII, S. 44—48) angezeigten: *La Religion et la politique de la société moderne,* erweist. Besonders das vierte der bekannten Principien des Hrn. Herrenschneider, *l'autorité,* findet Fauvety im höchsten Grade bedenklich und anstössig. Denn der Verfasser wagt es sogar zu behaupten: „Die hervorragenden Männer sind nie Würdenträger der Wahl, sondern wahre

Usurpatoren, denen das Publicum beistimmt, wie gross auch die Zahl ihrer Opfer sei?" (!) „Der Ehrgeiz dient der Autorität, der Erfolg rechfertigt sie und die Wachsamkeit des Genie's befestigt sie." Wozu Fauvety in gerechter Entrüstung ausruft: „Ist das klar? Der Verfasser rechtfertigt alle Usurpationen der Gewalt. Das nennt er die natürlichen Gesetze und die Beschlüsse der Vorsehung! Unter den vier Principien fehlt aber die Gerechtigkeit. So sieht sich der Mensch, seiner Freiheit beraubt, von einem mechanischen Schicksal abhängig." Muss es ein Elsasser sein, der so dem welschen Despotismus mit Macchiavellistischen Waffen huldigt! Und wähnt Napoleon III., dass der Kaiser mit dem Papste Hand in Hand noch heute die unterwürfige, die folgsame Christenheit am Gängelbande einer geistesmörderischen Autorität werde leiten können? Was einige Französische Imperialisten vom Schlage der Cassagnac's in gebücktem Hofschranzenthum und selbstsüchtigem Interesse mit ihren geschwenkten Weihrauchfässern umduften, das stützt ein Deutscher, vielleicht aus wahrer Verehrung für den Parvenü, mit philosophisch aussehen wollenden und sich als solche aufspreizenden Scheinprincipien.

— Immer aber ziehen wir doch noch einen solchen, wenn auch verkehrten, doch mit Consequenz und Energie vorgetragenen Standpunkt jenem wirren Blödsinn vor, wie er uns in einem unfrankirt aus Bonn zugekommenen Programm von 4 Seiten oder 12 Paragraphen (denn dafür halten wir diese Production) einer Schrift: „Die Welt ist eine Wette oder eine Dichtung. Von Dr. Eduard Röder" anstiert. Zur Probe mögen folgende Beispiele dienen: Aus §. 2: „Moralisch und Physisch ist vielleicht dasselbe. Ich habe keine Eltern." Aus §. 5: „Persönliche Ansichten. Europa ist die Korinthergemeinde. Besondere Teufelwelt. Wenn ich heirathe, bin ich impertinent." *Eheu, jam satis est!* Denn, was soll uns auf dem Misthaufen die Perle des §. 6: „Gott wirkt dialektisch; die Sache wirkt dialektisch"? Doch selbst die Dialektik schützt vor der Verrücktheit, hat sie auch nach Polonius Methode, nicht, wenn es im §. 8 heisst: „Es giebt Erscheinungen, welche ächzen unter der Angst vor dem neuen Testamente. Diese müssen wir erlösen durch Dialektik."

— Und so schliessen wir denn mit einem Büchlein voll von echten Perlen: *Tre discorsi, tenuti nell' Università di Pavia dal Prof. d'Ercole*, das uns so eben zukommt. In dem ersten Vortrag: „Die Erziehung," heisst es: Die menschliche Erziehung ist eine Tochter der Intelligenz; sie zieht, um bei der Etymologie zu bleiben, aus dem potenziellen Menschen den wirklichen heraus, wie z. B. in der intellectuellen Erziehung die scheinbar bloss von den Aussendingen eingeflössten Bilder nur die an sich seiende Idee des eignen Geistes ihm entlocken. Zuerst leitet so die Autorität das Individuum, die Nation, das Menschengeschlecht, bis sie sich hernach durch Vernunft selber leiten können. —

Die zweite Rede: *L'unità dello scibile,* zeigt, wie alles Wissen von einem obersten Princip ausgeht, dessen mannigfaltige Formen die verschiedenen Gesetze der einzelnen Disciplinen bilden. Die Philosophie erfasse diess höchste Princip als den Inbegriff der unwandelbaren Gesetze des Universums. „Hegel, die letzte grosse Gestalt der Philosophie, der Ruhm dieses Jahrhunderts, hält fest, dass alle früheren Bezeichnungen des ersten Princips nur dessen verschiedene Bestimmtheiten sind, die er in Eins, als den absoluten Geist, zusammenfasst, welcher der Gipfel ist der absoluten Idee, die als logische, natürliche und geistige erscheint. So ist das oberste Princip des Wissbaren auch das der Wirklichkeit. Wie das Sprüchwort sagt: Ein Wort giebt das andere, so verhält es sich auch mit den Wissenschaften. Die Universität hat den Grund ihres Seins darin, der lebendige und sichtbare Körper der Einheit des Wissbaren zu sein; so dass auch Eine Facultät die andere giebt, sie sind untheilbar. Die Einheit des Wissbaren führt auch zur Einheit des Unterrichts." — Die dritte Rede: *Concetto della storia della filosofia,* entwickelt nun den in der zweiten angegebenen Hegel'schen Begriff der Geschichte der Philosophie, dass sie sei die Entwickelung der ansichseienden Vernunfterkenntniss — durch die Reihe der einzelnen Systeme, als der verschiedenen Kategorien der absoluten Idee — zum Bewusstsein der Menschheit, welcher diese Idee immanent sei. So habe Hegel einerseits die Würde des Menschen erhöht, andererseits die Geschichte der Philosophie vernünftig gemacht.

Hieran knüpfen wir folgenden auch in den politischen Zeitungen (modificirt in der Augsb. AbendZ. vom 22. Mai) ergangenen Aufruf:

Einladung zur Subscription.

Mit dem 27. August 1870 läuft ein Jahrhundert seit dem Tage der Geburt Georg Wilhelm Friedrich Hegels ab. Die feierliche Begehung solcher Tage ist althergebracht: sie liegen entfernt genug von der Zeit der vollkräftigen Wirksamkeit genialer Männer, um deren ganze Bedeutung für ihre Mit- und Nachwelt zu ermessen.

Die stille Arbeit des Geistes in dem Gebiete der Philosophie, das principielle Zusammenfassen der Erkenntnisse einer Epoche durch die Thätigkeit ausgezeichneter Denker wird heute, gegenüber einer engherzigen Missachtung der Wissenschaft, sowohl an und für sich, als nach ihrem weitgreifenden Einflusse auf die Entwickelung der modernen Welt mehr und mehr gewürdigt.

Zu den hervorragendsten Philosophen Deutschlands gehört Hegel, welcher seine Jünger nicht bloss in seinem Vaterlande, sondern unter allen gebildeten Völkern der Erde gefunden hat. In der unerschütterlichen Zuversicht auf die Autonomie der denkenden Vernunft hat er die Speculation zu einer bis jetzt noch unübertroffenen Höhe

fortgeführt. Und indem er die Empirie mit dem reinen Gedanken zu versöhnen unternahm: so hat er das nicht gering anzuschlagende Verdienst, das Licht der Erkenntniss dergestalt in alle Wissenschaften dringen zu lassen, dass eine rationelle Behandlung derselben zum Vorurtheile der Gegenwart geworden ist.

Wie auch die Männer der Wissenschaft sich zu der in sich abgerundeten Weltanschauung des grossen Denkers — ob zustimmend oder ablehnend, ob bekämpfend oder fortbildend — verhalten mögen, sie werden sich selber ehren, indem sie die Ehre seines Namens hoch halten.

Aus solchen Erwägungen hat die Philosophische Gesellschaft zu Berlin, welche vor sechs und zwanzig Jahren von Schülern und Freunden Hegels gestiftet worden ist, beschlossen, die Errichtung eines Denkmals Hegels zu seiner Säcularfeier in Berlin, dem Orte seiner eingreifendsten Wirksamkeit, zu ihrer Aufgabe zu machen. Sie wendet sich zu diesem Zwecke an die Männer der Wissenschaft, wie überhaupt an die Gebildeten nicht bloss des Deutschen Volkes, sondern aller Nationen, unter denen der Deutsche Denker Verehrer zählt, um sie zu Beisteuern für ein Denkmal Hegels aufzufordern.

Die Unterzeichneten nehmen Beiträge für dasselbe entgegen, von deren Verwendung die Philosophische Gesellschaft seiner Zeit Rechenschaft ablegen wird.

Berlin, den 30. Januar 1869.

Im Namen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin:
Stadtgerichtsrath Dr. jur. Eberty, Mitglied des Hauses der Abgeordneten, Genthiner-Strasse 2. Professor Dr. Erdmann in Halle. Professor Dr. Märcker, Alte Jakobs-Str. 16. Professor Dr. Mätzner, Oranienburger Str. 69. Professor Dr. Michelet, Matthäi-Kirchstr. 11. Dr. Max Schasler, Redacteur der Dioskuren, Hohenzollern-Str. 9. Professor Dr. Schultz-Schultzenstein, Friedrichs-Str. 108.

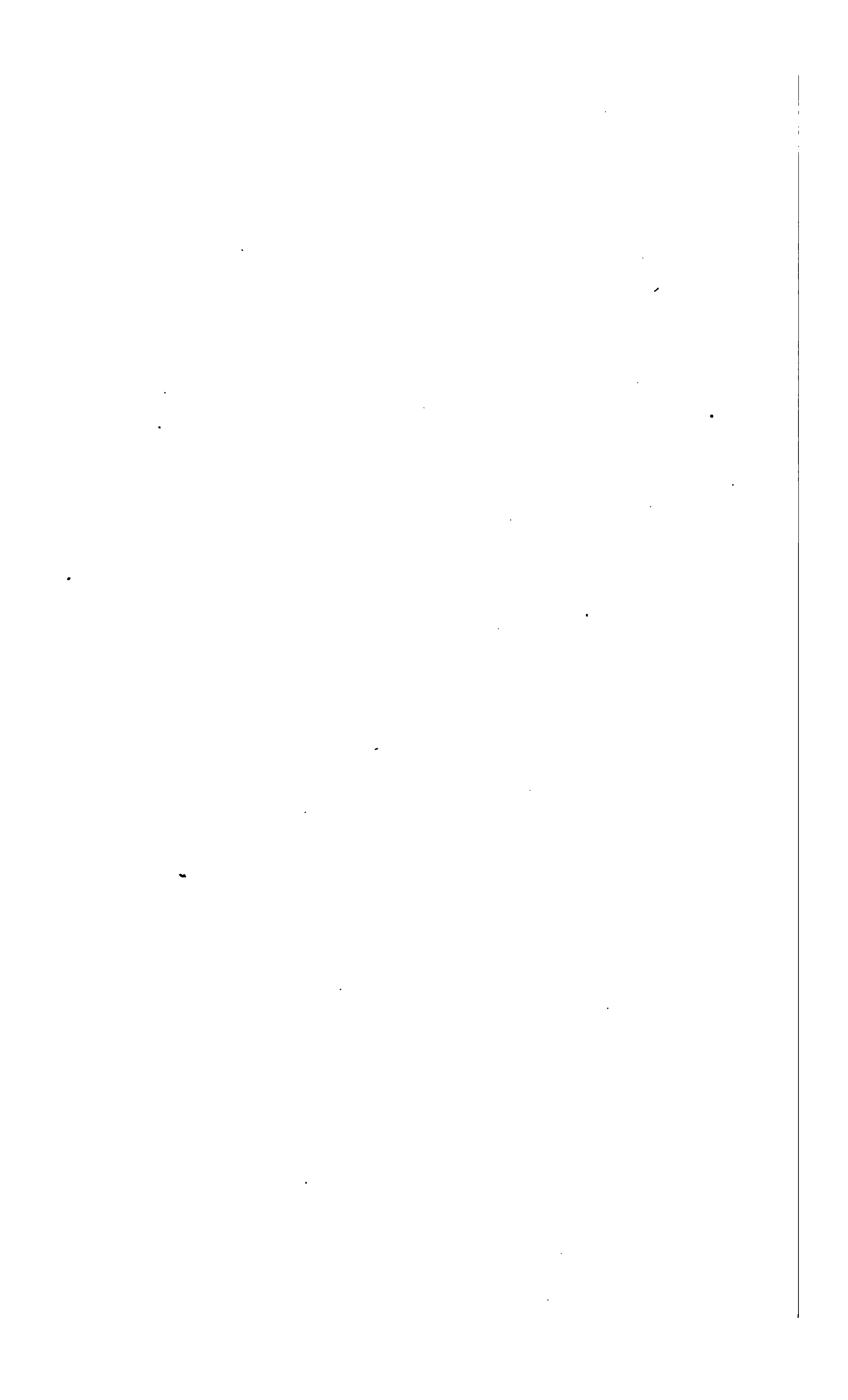
Es sind beim Unterzeichneten an Beiträgen eingegangen: 1) Prof. Rosenkranz in Königsberg 25 Rthl., 2) Maximilian Drossbach 100 fl. S.D.W., 3) Prof. Erdmann in Halle 5 Rthl., 4) Kaufm. H. Alves in Berlin 10 Rthl., 5) Gutsbesitzer und Mitglied des Hauses der Abgeordneten v. Beresford-Wallrabe 100 Rthl., 6) Major Baron v. Korff 25 Rthl., 7) Fürst Druckoy-Lubecki aus Russland 25 Rthl., 8) Minister D. Matics in Belgrad 1 Ducaten, 9) Jowan Ristic ebendaselbst 1 Duc.; 10) Georg Zenic ebend. 1 Duc., 11) F. Huet aus Frankreich 1 Duc., 12) Oberpräsident v. Viebahn in Oppeln 10 Rthl., 13) Max Menger in Wien 1 Rthl., 14) Studiosus Anton Schlebik in Przemysl 1 Rthl., 15) K. K. Hofrath Ritter von Neusser in Jaroslaw 2 Gulden Ö.W., 16) K. K. Regierungsrath Englisch in Krakau 2 Gulden Ö. W., 17) Prof. Schmidt in Erfurt 1 Rthl., 18) Particulier v. d. Leyen in Berlin 2 Rthl., 19) Privat-Docent an der Univer-

sität Berlin Dr. Eulenburg 5 Rthl., 20) Dr. Asmus aus Mirow in Mecklenburg 5 Rthl., 21) Professor Kapp in Texas (Nordamerica) 25 Rthl., 22) Professor Mätzner in Berlin 50 Rthl., 23) Professor Schultz-Schultzenstein in Berlin 10 Rthl., 24) Prof. Ueberweg in Königsberg 2 Rthl., 25) Prof. Caspary in Königsberg 1 Rthl., 26) Prediger emer. Fink in Gransee 1 Rthl., 27) Professor Michelet in Berlin 25 Rthl., 28) Professor Knoblauch in Halle 3 Rthl., 29) Advocat Dr. Kanski in Krakau 2 Gulden Ö. W., 30) Universität Kiel, a) Rector M. Bechmann 2 Rthl., die Professoren b) Kirchenrath Lüdemann 1 Rthl., c) Thaulow 10 Rthl., d) Lipsius 2 Rthl., e) Freiherr v. Gutschmid 2 Rthl., f) Kupffer 1 Rthl., g) Kirchenrath Thomsen 1 Rthl., h) G. Karsten 1 Rthl., i) Weinhold 1 Rthl., k) J. Sterroz 1 fl., l) Bartels 2 Rthl., m) Seeli g 1 Rthl., n) Hänel 1 Rthl., o) Bockendahl 1 Rthl., p) Völckers 1 Rthl., q) Esmarch 1 Rthl., r) Hinschius 1 Rthl., s) Colmanns 1 Rthl., t) Zirkel 1 Rthl., zusammen 31 Rthl. 20 sgr; 31) Universität Greifswald durch Rector M. George 21 Rthl.

Nachdem zuerst in Deutschland Professor Thaulow von Kiel durch eine Petition an das Abgeordnetenhaus den Gedanken eines Hegel zu errichtenden Denkmals angeregt hat, dann auch vom Ausland, namentlich vom Professor Vera in Neapel die Aufforderung dazu an seine Deutschen Freunde erging, so war gewiss die Philosophische Gesellschaft zu Berlin durch die grosse Zahl ihrer Mitglieder in Deutschland und dem Auslande, selbst bis nach America, sehr geeignet, den ersten Anstoss und die öffentliche Veranlassung dazu zu geben, dass diess internationale Werk in's Leben trete. Dem oben unterzeichneten Ausschuss hat nunmehr ein erweiterter Kreis von Freunden Hegels ihre Zeichnungen und sonstige Mitwirkung zugesagt. Ausser den Deutschen Zeitungen haben bis jetzt den Aufruf englisch der *Edinburgh Courant* vom 9. April mit einem Briefe von J. Hutchison Stirling, italienisch *La Riforma* vom 9. Mai in Florenz, mit einem Schreiben von Raffaele Mariano, die Turiner *Rivista Contemporanea*, und eine Deutsche vom Dr. Chronik redigirte Zeitschrift in America „Zeichen der Zeit" vom 15. April gebracht. Die schon gezeichneten, noch nicht eingezahlten Beiträge, so wie neue, werden, sobald sie eingehen, in die Fortsetzung obiger Liste aufgenommen und auf sichere Zinsen gelegt. Wollen unsere Leser und Abonnenten sich dabei betheiligen, so bieten sich ihnen am Nächsten drei Wege dar: entweder durch ihre Buchhandlung den Betrag an die Nicolaische Verlagsbuchhandlung (A. Effert & L. Lindtner), Brüderstrasse 13, oder an die Deutsche Genossenschaftsbank von Sörgel, Parrisius & Co., Behren-Strasse 56, parterre, oder direct an mich zu übersenden. Professor Dr. Michelet,
Schriftführer u. Schatzmeister.

Druck von F. W. Baade in Berlin.





Hegels Säcularfeier.

Nachdem wir im zweiten Hefte dieses Bandes (S. 122—124) mit der Veröffentlichung unseres Vorhabens, Hegel ein Denkmal zu errichten, vorgegangen waren: die Professoren Thaulow in Kiel und Vera in Neapel als die eigentlichen intellectuellen Urheber des Unternehmens bezeichnet, und den damaligen Stand desselben angegeben hatten; so wollen wir nunmehr mit der Geschichte dieser glücklich durchgeführten Angelegenheit die Herausgabe der Zeitschrift, Der Gedanke, beschliessen, und auf diese Weise von dem geneigten Leser Abschied nehmen.

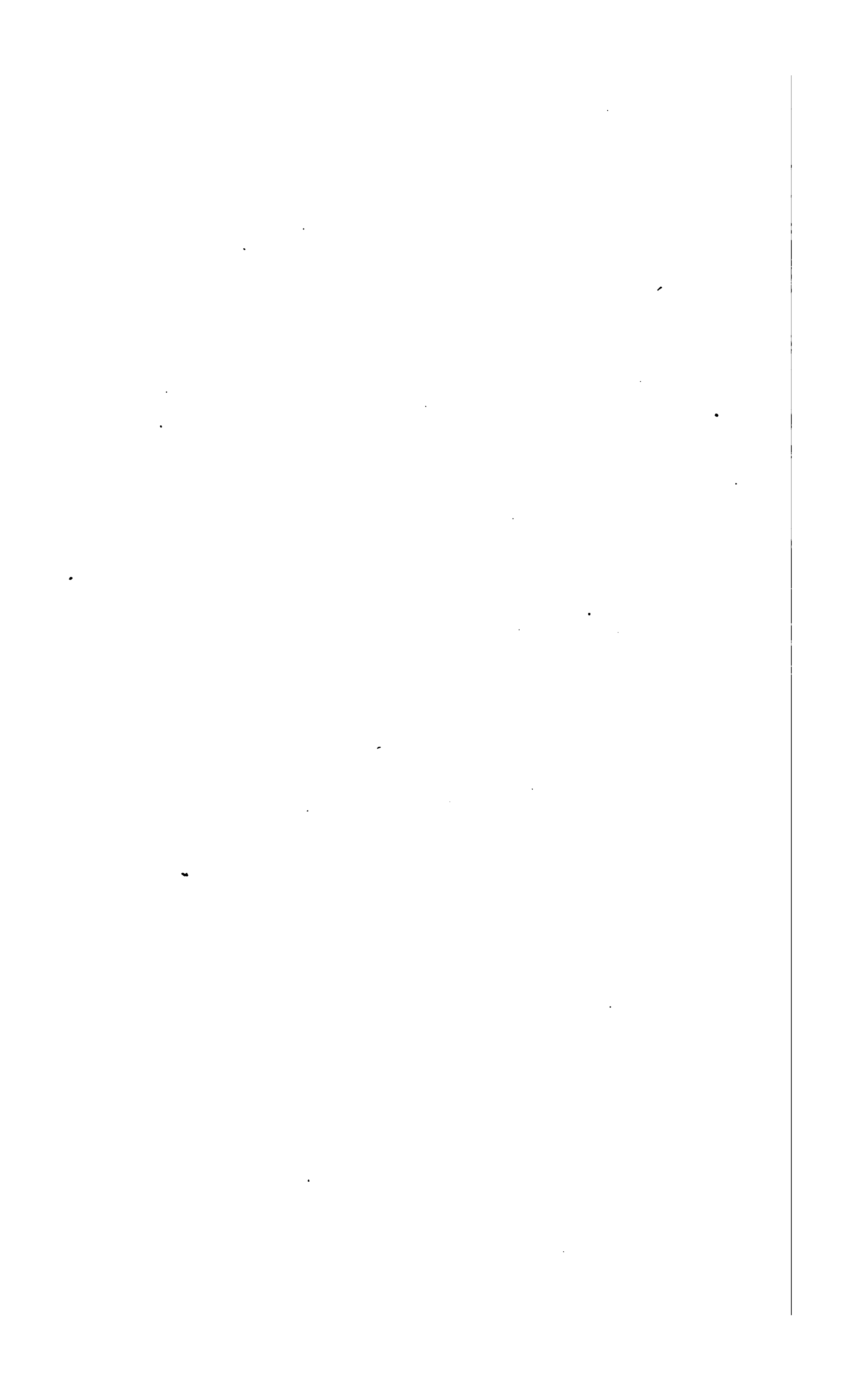
Einladung zur Subscription.

Mit dem 27. August 1870 läuft ein Jahrhundert seit dem Tage der Geburt Georg Wilhelm Friedrich Hegels ab. Die feierliche Begehung solcher Tage ist althergebracht: sie liegen entfernt genug von der Zeit der vollkräftigen Wirksamkeit genialer Männer, um deren ganze Bedeutung für ihre Mit- und Nachwelt zu ermessen.

Die stille Arbeit des Geistes in dem Gebiete der Philosophie, das principielle Zusammenfassen der Erkenntnisse einer Epoche durch die Thätigkeit ausgezeichneter Denker wird heute, gegenüber einer engherzigen Missachtung der Wissenschaft, sowohl an und für sich, als nach ihrem weitgreifenden Einflusse auf die Entwikkelung der modernen Welt mehr und mehr gewürdigt.

Zu den hervorragendsten Philosophen Deutschlands gehört Hegel, welcher seine Jünger nicht bloss in seinem Vaterlande, sondern unter allen gebildeten Völkern der Erde gefunden hat. In der unerschütterlichen Zuversicht auf die Autonomie der denkenden Vernunft hat er die Speculation zu einer bis jetzt noch unübertroffenen Höhe fortgeführt. Und indem er die Empirie mit dem reinen Gedanken zu versöhnen unternahm, so hat er das nicht gering anzuschlagende Verdienst, das Licht der Erkenntniss dergestalt in alle Wissenschaften dringen zu lassen, dass eine rationelle Behandlung derselben zum Vorurtheile der Gegenwart geworden ist.

Wie auch die Männer der Wissenschaft sich zu der in sich abgerundeten Weltanschauung des grossen Denkers — ob zustimmend oder ablehnend, ob bekämpfend oder fortbildend — verhal-



Hegels Säcularfeier.

Nachdem wir im zweiten Hefte dieses Bandes (S. 122—124) mit der Veröffentlichung unseres Vorhabens, Hegel ein Denkmal zu errichten, vorgegangen waren: die Professoren Thaulow in Kiel und Vera in Neapel als die eigentlichen intellectuellen Urheber des Unternehmens bezeichnet, und den damaligen Stand desselben angegeben hatten; so wollen wir nunmehr mit der Geschichte dieser glücklich durchgeführten Angelegenheit die Herausgabe der Zeitschrift, Der Gedanke, beschliessen, und auf diese Weise von dem geneigten Leser Abschied nehmen.

Einladung zur Subscription.

Mit dem 27. August 1870 läuft ein Jahrhundert seit dem Tage der Geburt Georg Wilhelm Friedrich Hegels ab. Die feierliche Begehung solcher Tage ist althergebracht: sie liegen entfernt genug von der Zeit der vollkräftigen Wirksamkeit genialer Männer, um deren ganze Bedeutung für ihre Mit- und Nachwelt zu ermessen.

Die stille Arbeit des Geistes in dem Gebiete der Philosophie, das principielle Zusammenfassen der Erkenntnisse einer Epoche durch die Thätigkeit ausgezeichneter Denker wird heute, gegenüber einer engherzigen Missachtung der Wissenschaft, sowohl an und für sich, als nach ihrem weitgreifenden Einflusse auf die Entwikkelung der modernen Welt mehr und mehr gewürdigt.

Zu den hervorragendsten Philosophen Deutschlands gehört Hegel, welcher seine Jünger nicht bloss in seinem Vaterlande, sondern unter allen gebildeten Völkern der Erde gefunden hat. In der unerschütterlichen Zuversicht auf die Autonomie der denkenden Vernunft hat er die Speculation zu einer bis jetzt noch unübertroffenen Höhe fortgeführt. Und indem er die Empirie mit dem reinen Gedanken zu versöhnen unternahm, so hat er das nicht gering anzuschlagende Verdienst, das Licht der Erkenntniss dergestalt in alle Wissenschaften dringen zu lassen, dass eine rationelle Behandlung derselben zum Vorurtheile der Gegenwart geworden ist.

Wie auch die Männer der Wissenschaft sich zu der in sich abgerundeten Weltanschauung des grossen Denkers — ob zustimmend oder ablehnend, ob bekämpfend oder fortbildend — verhal-

ten mögen, sie werden sich selber ehren, indem sie die Ehre seines Namens hoch halten.

Aus solchen Erwägungen hat die Philosophische Gesellschaft zu Berlin, welche vor sechs und zwanzig Jahren von Schülern und Freunden Hegels gestiftet worden ist, beschlossen, die Errichtung eines Denkmals Hegels zu seiner Säcularfeier in Berlin, dem Orte seiner eingreifendsten Wirksamkeit, zu ihrer Aufgabe zu machen. Sie wendet sich zu diesem Zwecke an die Männer der Wissenschaft, wie überhaupt an die Gebildeten nicht bloss des Deutschen Volkes, sondern aller Nationen, unter denen der Deutsche Denker Verehrer zählt, um sie zu Beisteuern für ein Denkmal Hegels aufzufordern.

Die Unterzeichneten nehmen Beiträge für dasselbe entgegen, von deren Verwendung die Philosophische Gesellschaft seiner Zeit Rechenschaft ablegen wird.

Berlin, den 30. Januar 1869.

Im Namen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin:

Stadtgerichtsrath Dr. Eberty, Mitglied des Hauses der Abgeordneten, Professor Dr. Erdmann in Halle, Professor Dr. Märker, Professor Dr. Mätzner, Professor Dr. Michelet, Dr. Schasler, Professor Dr. Schultz-Schultzenstein.

Das Denkmal besteht aus einer bronzenen Kolossal-Büste Hegels, drei Fuss sieben Zoll hoch, in sprechendster Aehnlichkeit von Professor Bläsers Meisterhand geformt; sie wird von einem neun Fuss acht Zoll hohen Postamente von Granit getragen, das auf zwei Granitstufen ruht. Das Denkmal steht hinter der Universität auf dem Bauhofe, der fortan wohl Hegelplatz genannt zu werden verdient; es ist von einem eisernen Gitter mit granitnem Sockel und Gartenanlagen umgeben. Im Schoosse der Commission wurde lange darüber verhandelt, ob eine Bildsäule oder ein Brustbild gewählt werden solle. Zwei Gründe entschieden für das Letztere. Erstens reichten die Geldmittel, über die am Schluss Rechnung gelegt werden wird, zur Herstellung der ganzen Figur nicht aus; und wir wollten die Ausführung des Werks nicht auf Jahre hinaus in's Unbestimmte verschieben, oder der Nachwelt überlassen. Zweitens ist bei einem Philosophen der Kopf die Hauptsache. Das Kolossale des Brustbildes lässt die Züge schärfer hervortreten, als eine Bildsäule in Lebensgrösse; auch ist bei dieser die Situation viel schwerer zu treffen, und manchen Gefahren des Misslingens ausgesetzt, während die Situationslosigkeit des Brustbildes das Ideale der Gestalt ungeschmälert walten lässt:

> Ausgestossen hat es jeden Zeugen
> Menschlicher Bedürftigkeit.

Da die Kriegsereignisse uns die Enthüllung des Denkmals am 27. August 1870 nicht gestatteten, so beschränkte sich die Feier dieses Tages, an welcher doch auch Ausländer Theil nahmen, auf einen Redeact mit darauf folgendem Festmale. Ein mit einem Lorbeerkranze geschmückter, von Topfgewächsen umgebener Gipsabguss der Wichmann'schen Hegelbüste, die sich hinter der Rednerbühne erhob, zierte den Hintergrund des Saales. Der Festredner, Professor Michelet, Schriftführer und Schatzmeister der Philosophischen Gesellschaft und ihres Comité's, hielt um 3 Uhr die folgende Rede.

Festrede an Hegels hundertjährigem Geburtstage.

Hochgeehrte Versammlung! Wenn, wie das Römische Sprichwort sagt, die Künste des Friedens vor dem Geklirr der Waffen verstummen, *inter arma silent togae*: so hat uns die zwar glücklicher Weise durch unsere bisherigen Siege schon sehr geminderte Gefahr des Vaterlandes dennoch verhindert, das Hegelfest, das wir heute begehen, durch öffentliche Kundgebungen, durch eine Enthüllung der edlen Züge des Denkers auf einem Platze dieser Stadt bereits heute zu verherrlichen, wo vor hundert Jahren Stuttgart diesen Schwaben Deutschland gab. Der Drang der Verehrung, der Werth des Mannes selbst, seine Bedeutung für Deutschland und die Welt mussten uns aber bewegen, seiner schon heute in geschlossenen Räumen zu gedenken. Auch hängt sein Walten und Wirken, als eines echt Deutschen Mannes, auf's Innigste mit dem grossen Kampfe zusammen, den Deutschland jetzt um seine höchsten Güter, um seine staatliche Einigung, wie um sein geistiges Leben kämpft. Es war in einem Hörsaale hiesiger Universität, wo er das Schlachtfeld fand, auf welchem er seine Gedankenreihen entfalten konnte. Es war in der Hauptstadt dieses Staates der Intelligenz, wo er die Allmacht der Intelligenz zur höchsten Anerkennung brachte. Viele von Ihnen haben hier mit mir zu seinen Füssen gesessen; und in Demuth und Pietät will ich es versuchen, das ganze Bild seiner Bedeutsamkeit, ohne Zorn und Eifer, deren Triebfedern mir fern liegen, wie Tacitus sagt, sondern mit der vollen Unpartheilichkeit der richtenden Geschichte Ihren Augen vorzuführen.

In der am 22. October 1818 gehaltenen Antrittsrede bei Eröffnung seiner Vorlesungen hierselbst, worin er der am 28. October 1816 in Heidelberg vorgetragenen gewisse, durch seinen neuen Standort gebotene Abänderungen hinzufügte, heisst es: „Da die

Deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat; so dürfen wir hoffen, dass im Staate, neben dem Regiment der wirklichen Welt, auch das freie Reich des Gedankens selbstständig emporblühe. Ueberhaupt hat sich die Macht des Geistes so weit geltend gemacht, dass, was jetzt sich erhalten kann, nur Ideen sind, und Das, was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt. Und es ist in's Besondere dieser Staat, der mich nun in sich aufgenommen hat, in welchem nicht nur das geistige Leben überhaupt ein Grundelement ausmacht, sondern näher jener grosse Kampf des Volks, im Verein mit seinem Fürsten, um Selbstständigkeit, um Vernichtung fremder, gemüthloser Tyrannei, und um Freiheit im Gemüthe seinen höheren Anfang genommen hat." In so inniger Beziehung befinden sich Hegels Wünsche zu der jetzt bevorstehenden Erfüllung. Denn seitdem jene Worte gesprochen worden, ist mehr, als ein halbes Jahrhundert, verflossen; und so können wir wohl von uns rühmen, dass, nachdem unsere Väter den Grund unserer Nationalität gelegt haben, die Söhne nahe daran sind, den Gipfel des Gebäudes zu krönen, so wie auch nach siegreichem Frieden wieder Musse haben werden, der Pflege der Philosophie mit erneuter Kraft obzuliegen. „Uns Deutschen," sagt ja Hegel, „ist vorzugsweise die Bewahrung dieses heiligen Feuers anvertraut. Der Muth der Wahrheit ist aber die erste Bedingung der Philosophie. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums muss sich vor dem Erkennen aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen." Sehen wir nun mit kurzen Worten, was Hegel in dieser Richtung geleistet hat.

Dieses Wesen des Universums, von dem Schiller singt:

> Hoch über der Zeit und dem Raume schwebt
> Allmächtig der höchste Gedanke,

diesen fernen, hoch über uns erhabenen Weltgeist hat Hegel als einen uns verwandten und vertrauten in uns eingehen lassen, indem er in unserem eigenen Geiste eine Quelle erschloss, welche, jenem ebenbildlich, dessen Urbild abspiegelt. Dem das Universum bewegenden und schaffenden Gedanken entspricht der ihn erkennende Gedanke im Menschen. Es ist der Funke des Prometheus, der uns vom Himmel eingeflösst worden, um damit die Flamme des Geistes im All zu erfassen. Wenn die Aussenwelt unserem Innern entgegenkommt, können wir, wie Adam zu Eva sprechen: Das ist Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem

Fleisch, und Geist von meinem Geist. Wie nun im Universum der Gedanke Alles mehr bewusstlos bildet und gestaltet, — wir können die Erkenntnissart davon die genetische Methode nennen: so denken wir, kraft der Dialektik, diese Gedanken mit Bewusstsein nach. Die Gedankenwelt in uns ist der Wiederschein der wirklichen.

> Schön ist, Mutter Natur, Deiner Erfindung Pracht
> Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
> Das den grossen Gedanken
> Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Des Philosophen Gesicht, Hegels Antlitz war diess frohe, wenn er mit seinen tiefen, blauen Augen von seinem Lehrstuhl aufschaute, den Blick über seine Zuhörer dahin sendete, um ihnen die ganze Fülle der Wahrheit klar und offen darzulegen.

Die dialektische Methode nannte er selber die Selbstbewegung des Gedankens, den Pulsschlag des Lebens, den Rhythmus der Sache selbst, deren Entwickelung der Philosoph nur aufnehmend zuschaut; und eben weil diese Methode nur der einfache Gang der Sache, darum behauptet er sie auch mit Zuversicht als die einzig wahre. Wie „dieser gewaltige Geist in den Tiefen des anscheinend Unentzifferbaren wühlte und webte," beschreibt uns einer seiner ästhetischen Zuhörer und Freunde, Hotho, der uns eine Schilderung seines Vortrags giebt, in welchem wir eben eine populare Anwendung seiner strengen Methode erblicken können: „Leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelstufen sich fortbewegend, hatte sich irgend ein voller Gedanke zur Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden auseinander getrieben und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung das erst Widerstrebendste endlich zur Wiedervereinigung zwang. Und so das Frühere sorglich immer wieder aufnehmend, um es vertiefter umzugestalten, daraus das Spätere zwiespältiger und doch stets versöhnungsreicher entwickelnd, schlang sich und drängte und rang der wunderbarste Gedankenstrom, bald vereinzelnd, bald weit zusammenfassend, stellenweise zögernd, ruckweise fortreissend, unaufhaltsam vorwärts." Das kraft dieser Methode von Hegel auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie, des Staats und der Religion Geleistete ist etwa Folgendes.

1. Die Philosophie sucht einerseits die letzten Gründe des Seins auf, andererseits wendet sie dieselben auf die gegebene Welt der Natur und des Geistes an.

a. Was die erste Richtung betrifft, die von Aristoteles soge-

nannte erste Philosophie, die Logik und Metaphysik, so zeigt das Panorama der Geschichte der Philosophie das allmälige Auftreten der Gedankenstufen, in welche das Wesen des Weltgeistes gefasst wird. Jeder Gedanke, der zum letzten Grunde der Welt gemacht wird, ist ein einseitiger, der, durch Dialektik in die andere Einseitigkeit übergeführt, zu einer höhern Wahrheit verknüpft wird. So hat Hegel die Geschichte der Philosophie als die genetische Entwickelung der ganzen Wahrheit erkannt, die er nun dialektisch in seiner Logik wiederholt. Sein System ist daher kein einseitiges System, sondern das seit drittehalbtausend Jahren gesuchte, stets in neue Formen gegossene System der Wahrheit, bis es, jede Einseitigkeit abstreifend, sich zum vollen Blütenkranze der Wahrheit abrundet. Jede noch so einseitige Stufe ist aber die Wahrheit, die ganze Wahrheit, nur mehr oder weniger entwickelt.

Parmenides hat den Keim der Wahrheit zuerst als Gedanken ausgesprochen, indem er sagte, das Princip, das Absolute, kurz Gott ist das Sein, — überhaupt die erste Stufe des Gedankens. Denn auch der Gedanke, behauptete dieser Philosoph, ist das Sein. Alles Dasein, als das Endliche, Bestimmte, Qualitative, sei nur ein verschwindendes Nichts gegen dieses Sein. Wie dem Parmenides, so stimmen wir daher auch seinem Schüler Zeno bei, der den Widerspruch am Endlichen, z. B. an der Materie und an der Bewegung, aufzeigend, durch das Nichtsein des Endlichen das Sein als das Alleinige beweisen wollte. Da dieses Nichtsein des Endlichen stets in seinem Vergehen offenbar wird, zum Vergehen aber nothwendig gehört, dass es entstanden sei, so ist alles Endliche sowohl, als es auch nicht ist. Das Werden ist das absolute Princip der Philosophie bei Heraklit. Dieser ewige Fluss des Werdens ist das unwandelbare, unendliche Eine, das sich darin erhält. Xenophanes sagte daher: Das Eine ist das Absolute, Gott; — der Monotheismus oder Monismus des Gedankens. Das Eine, als das Einende, Thätige, setzt aber die Vielen voraus, durch deren Negation es stets mit sich selbst zusammengeht, sie damit aber ebenso auch setzen muss, und zwar als viele Eins. So machen die Atomistiker, Leucipp und Demokrit, das Viele, die Atome zum Princip der Welt. Indem dieselben alle eins sind, hat der Pantheismus das All zum Gott erhoben. Diese Gleichheit der Vielen ist die Quantität, das Princip des Pythagoras. Dass die Quantität selber das bestimmende, qualificirende Princip des Seins ist, macht sie zum Maasse; und so sagte Protagoras,

der empfindende Mensch: Sokrates, die Vernunft des Menschen sei das Maass alles dessen, was ist.

Soll ich Ihnen nun vorführen, wie in einer zweiten Stufe des logischen Denkens Anaxagoras die Vernunft als das einfache Wesen in allem Mannigfaltigen, Unterschiedenen begriff: während der dem Wesen entgegengesetzte Schein von den Sophisten zum Princip gemacht wurde; der Grund aber, als das thätige Wesen, aus dem alle Erscheinung fliesst, von der Emanationstheorie, welche Philo, die Neuplatoniker Plotin und Proklus, die Gnostiker und die Kabbalisten lehrten. Die Wirklichkeit, als die Wirksamkeit oder Thätigkeit des Uebergehens aus dem Grunde zur Erscheinung, war das Princip des Aristoteles, während Plato's Ideen mehr nur die Möglichkeit alles Seienden darstellten, die Stoiker dessen blinde Nothwendigkeit, die Epikureer den losen Zufall.

Weiter reicht, wenn ich einige hervorragende Geister ausnehme, namentlich die Dioskuren der alten Philosophie, Plato und Aristoteles, die Weisheit des Alterthums nicht; und die höheren Definitionen des Absoluten gehören der Germanisch-christlichen Zeit an. Als das Nothwendige, aus dem die Zufälligkeiten als Accidenzien flossen, fassten Descartes und Spinoza die Substanz, und erhoben sie zum Princip der Welt. Die Französischen Materialisten nannten sie das grosse Ganze, unser Herder die Kraft. Jacobi zog es vor, Gott zur Ursache, die Welt zur Wirkung zu machen, ohne einzusehen, dass Beide dadurch einander äusserliche Substanzen werden, die nur accidentell, nicht substantiell auf einander bezogen sind. Und so brachte er sie, als das Unbedingte und das Bedingte, in einen unaufgelösten Gegensatz. Diese Einseitigkeit vermied Spinoza, indem er die Substanz auch die Ursache ihrer selbst nannte, deren Wesen die Existenz in sich schliesse, oder auch die eine absolute Substanz, aus welcher alle Modificationen des Seins hervorgetrieben würden.

Diess leitet uns zum dritten Standpunkt des Gedankens, zum Begriff, worin die Substanz als das sich in ihren Modificationen wiederfindende Wesen erfasst wird, aus dem sich alle Bestimmtheiten als Seiende erst entwickeln. Die Substanz ist das Allgemeine, das sich in allen Besonderheiten, den Gattungen und den Arten, nur in sich selbst unterscheidet, und in der Einzelnheit mit sich identisch bleibt; der Standpunkt des Malebranche. Wenn das Eingeschlossensein aller Einzelnen in die Allgemein-

heit des Begriffs Subjectivität genannt werden kann, so ist mit dem Zerfallen des allgemeinen Begriffs in lauter selbstständige Einzelnheiten der Standpunkt des Objects erreicht. Jedes Einzelne ist aber ein Abglanz des allgemeinen Subjects, und so selbst der ganze Begriff; der Standpunkt der Monaden Leibnitzens, deren jede die Totalität der Weltvorstellung in sich schliesst. Diese Identität des Subjectiven und des Objectiven ist der Standpunkt der Idee, das Höchste, auf welchem die neueren Deutschen Philosophen und von den Griechen Plato und Aristoteles stehen. Die Idee, als unmittelbare, selbst noch in die Einzelnheit des Objects versenkte haben Plato und Aristoteles als Leben ausgesprochen. Dass der Gegensatz der subjectiven und der objectiven Idee sich wieder ausgleiche, und zwar erstens so, dass die subjective Idee als die Regel gesetzt wird, welcher sich das Object gemäss machen soll, aber in unendlichem Progresse das Ziel nie erreicht, ist der Standpunkt Kants und Fichtes, welche das Gute zur höchsten Definition machen, während zweitens Aristoteles das Wahre, die Theorie, wo das Object die Regel ist, vorzieht. Dass die Idee, als Ideal, in einzelner Gestalt nicht bloss realisirt sein soll, sondern es wirklich ist, giebt drittens die Idee des Schönen, welche Schelling zum Höchsten machte.

Die Idee des Wahren endlich in Verbindung mit dem Guten und Schönen, so dass die Einheit der subjectiven und der objectiven Idee sich nicht nur in einer einzelnen Gestalt, sondern so zu sagen in allen Winkeln des Universums darstellt, indem sie sich aus allen Contrasten und Gegensätzen der Wirklichkeit immer wieder glorreich emporwindet, — Das ist der Standpunkt des Hegel'schen Denkens, den auch Aristoteles schon kennt, wenn er das philosophische Denken als das Denken des Denkens bezeichnet, das, indem es das ihm entgegengesetzte Sein berühre, dieses durch solche Berührung in Gedanken verwandele. So tritt ein, was für das Ziel aller Philosophie angesehen werden muss: dass der in der Welt wirkende objective Gedanke und das Gedankensystem des denkenden Subjects sich decken, wie zwei mathematische Dreiecke. Diess wissenschaftlich aufgezeigt zu haben, so dass er von sich rühmen durfte, die Philosophie von einer blossen Liebe zur Weisheit zur sich selbst beweisenden Wissenschaft erhoben zu haben, — diess ist das eigentlichste, grösste Verdienst des uns vor hundert Jahren geborenen Mannes. Die Metaphysik, die Kant dem Deutschen Volke raubte, hat er ihm damit wiederhergestellt.

b. In der **Naturphilosophie**, welche grossartige Anschauungen und Auffassungen! obgleich er gerade hier am Meisten getadelt wird, und nicht bloss von seinen Gegnern. Nie hat er der Erfahrung Gewalt angethan, sondern, wie auch Göthe es verlangte, nur Angesichts der Thatsachen Recht behalten wollen. Die Natur begriff er als die Objectivirung der logischen Idee, als den Weltleib dieser Weltseele, als den Stein und Fleisch gewordenen Gedanken, sowohl in ihren mechanischen, als dynamischen und organischen Gebilden. Mit meisterhafter Klarheit entwickelt er erstens in der **mechanischen** Natur den Gedankengehalt des Galilei'schen Gesetzes vom **Fall** der Körper, der drei Kepplerischen Analogien, und wirft dabei den Astronomen die Ungehörigkeit vor, die Gesetze der endlichen Mechanik, Trägheit, Stoss und Fall, auf die freie absolute Bewegung der **himmlischen** Mechanik übertragen zu haben. Repulsion und Attraction sind nicht zwei Kräfte verschiedenen Ursprungs, sondern untrennbare Momente Eines und desselben Gesetzes der **Gravitation**. Im **Sonnensystem** sah er die Vernunft der Schwere dargestellt, und fasste es daher als einen himmlischen Syllogismus. Und wenn Göthe schon das Sternenheer herabsetzte, indem er ihm vorwarf, es fehle ihm an Beschauern: so hat man es Hegel vielseitig übel genommen, ja es ist von seinem Katheder herab zum Stadtgeklätsch geworden, dass er den Scharlachausschlag der Kinder für ein höheres Naturgebilde, als den Lichtausschlag des Sternenmeers ansah. In der That, antwortete er naiv diesem Stadtgespräche, ich setze das Organische über das Mechanische.

In der **dynamischen** Physik zweitens, welche strenge gedankliche Stufenfolge der Qualitäten der Natur! während die Mechanik es nur mit der quantitativen Natur zu thun hatte. Hier hat Hegel die vier von Empedokles zuerst aufgestellten Naturformen oder allgemeinen Qualitäten der Natur wieder aufgenommen: Feuer, Luft, Wasser und Erde. Und was hat man ihm daraus für ein Verbrechen gemacht! Es hilft nichts, dass er ausdrücklich erklärt, diese Vier sollen ja gar nicht chemische Elemente, einfache Substanzen sein. Er wird verurtheilt, die Naturphilosophie in die kindlichen Zeiten des Alterthums zurückgeschraubt zu haben. Dagegen führt er mit grosser Originalität diese vier Qualitäten von Gedankenstufe zu Gedankenstufe, die er allmälig in der Dynamik durchläuft. Sein Weg geht von dem Formlosen, Materiellen, Quantitativen, bloss Schweren zu immer vertiefterer Individualität und Ge-

staltung fort. Zuerst werden die quantitativen Massen des Sonnensystems zu allgemeinen Individuen umgebildet, als die vier frei am Himmel schwebenden Qualitäten: die Sonne, als der Lichtkörper; die Monde, als die dunkle, starre, verbrennliche Materie; die Kometen, als die auseinanderfallende, durchsichtige Dunstmasse; und der Planet, als der Körper der Totalität, der *globus aëroterraqueus,* Wasser, Luft und Feuer an seiner Erdigkeit zu Momenten herabsetzend. Die Atmosphäre und das Meer, als kometarischer Natur, umschliessen und umfliessen den festen mondartigen Kern der Erde. Unter allen Planeten hat die Erde wegen ihrer mittlern Stellung die höchste Bedeutung, welche ihr den Vorrang verschafft, der Sitz des Geistes zu sein. Nachdem die frei am Himmel schwebenden Qualitäten zu ruhenden Momenten des Planeten geworden sind, erheben sie sich im innern Schooss der Erde, so wie im meteorologischen Processe, zu dialektisch in einander übergehenden Formen des Planeten. Quellen, elastische Dämpfe, welche Erdbeben erzeugen, Vulcane brechen aus den Tiefen der Erde hervor; und in der Atmosphäre zeigt sich derselbe Process an den Winden, der Regenbildung, dem Blitz, den Feuerkugeln und den Atmosphärilien. Das Gewitter, die Lösung der Spannung der Erde in Wolke und starren Krystall des Mondes, ist ein atmosphärisches Erdbeben, die Wolke ein irdischer Komet.

Am individuellen Körper wiederholen sich diese Momente und ihr Process des Uebergehens in einander. Die Farbe ist das specificirte Licht. Ich gehe nicht auf den durch Thatsachen und Philosophie zu Gunsten Göthes entschiedenen Streit gegen Newton ein. Die specificirte Luft ist der Geruch, das individualisirte Wasser der Geschmack der Körper. Diese drei Eigenschaften sind selbst als gesonderte Körper vorhanden, an denen der individuelle Process vor sich geht. Der Process der totalen Gestalt besteht nämlich darin, die einseitigen Körper, Metall, als Basis der Farbe, und Schwefliges, Harziges, Verbrennliches, als Vertreter des Geruchs, zur Totalität des Salzes, des Körpers des Geschmacks, zu verbinden. Magnetismus und Elektricität sind die unvollkommenen Ansätze zu dieser Totalität des Formirens. Der Magnetismus ist die rein mechanische Thätigkeit, wo Linien an einander anschiessen wollen, ohne es zur Fläche und zum Krystall zu bringen. In der Elektricität sind es schon dynamische Gegensätze, unterschiedene Qualitäten, welche, als Flächenthätigkeiten, zur Totalität der Gestalt streben. Aber die Elektricität

bleibt im Gegensatze stehen; und es kommt nur zur abstracten Identität des Lichts, während der Magnetismus, ungeachtet seiner steten Unruhe, vergeblich aus der Identität des Linearen herauszutreten sucht. Erst im Krystall — und das Eis ist der einfachste, natürlichste, bloss mechanische Krystall — tauchen die beweglichen Linien des Magnetismus in die punktuelle, tropfbare Flüssigkeit ein, und schiessen zu Flächen und Oberflächen an. Die chemische Krystallisation ist aber derjenige dynamische Process, in welchem alle Qualitäten der individuellen totalen Körperlichkeit so in einander übergehen, wie vorhin die allgemeine Qualitäten im elementarischen Processe.

Der Uebergang der chemischen Formthätigkeit zur dritten, organischen Natur liegt darin, dass, — während in der Chemie die Umbildung der Formen nur ruckweise in verschiedenen Stufen, an verschiedenen Subjecten, und zwar so geschieht, dass jeder einzelne Process immer wieder des Anstosses von Aussen bedarf, — in der organischen Umbildung, als der innern Zweckthätigkeit, vielmehr ein und dasselbe Subject die Reihe der Processe aus sich selbst beginnt und sich als Zweck in dieser Umwandelung erhält, statt dass in der Chemie die Subjecte selber mit in den Process gerissen werden: die Radicale werden Alkalien und Säuren, diese verbinden sich zu Salzen, um dann durch Wahlverwandtschaft wieder zu Alkalien, Säuren und Radicalen zurückgebildet zu werden.

Im geologischen Organismus ist der Lebensprocess in seiner Energie ein vergangener, der in seinen Nachwehen zwar noch als der heutige elementarische und meteorologische Process fortdauert, aber ursprünglich eine plötzlichere Umbildung des nunmehr vorhandenen Subjects der Erde hervorbrachte, wiewohl jetzt viele Geologen behaupten, diese Allmäligkeit sei von Anfang an da gewesen, während Hegel sich gegen solche Millionen Jahre gleichgültig verhält. Der vegetabilische Organismus ist ihm dann der ausser sich gekommene Organismus, wo in der Metamorphose der Pflanze jeder Theil das ganze Individuum ist, und zu einem solchen sich gestalten kann: wogegen erst der thierische Organismus das wahre Leben, die Eine sich erhaltende Subjectivität in der Mannigfaltigkeit ihrer Processe ist, und daher als die vollendete Form auftritt, welche, in der gänzlichen Ueberwindung des Stoffs, als Wärme erzeugendes, frei sich bewegendes, mit Stimme begabtes, empfindendes, die Aussenwelt sich assimilirendes Wesen erscheint.

c. In der Psychologie ist diese Form zum bewegenden Lebensprincipe, sowie zum Principe des Erkennens und des Handelns geworden. Als den organischen Leib bethätigend, heisst sie Seele; als die Welt in sich aufnehmend, und von Innen heraus umgestaltend, Geist. Der Geist ist, nach Hegel, nicht eine todte, ruhende Substanz, sondern die innere Zweckthätigkeit des Leibes. Wenn die Empfindung die einzelnen Objecte ihrer Form nach in sich aufnimmt, die Einbildungskraft diese sinnlichen Formen als ihren gegebenen Stoff verallgemeinert; so ist das Denken die Wiedererzeugung des allgemeinen Inhalts der Welt, der sich in der Natur und dem geistigen Universum mannigfach vereinzelt und gestaltet. Mit dem Denken ist also die Freiheit gegeben, die nun eine sittliche Welt mit Bewusstsein aus sich erzeugt, während in der Natur der Gedanke unbewusst zur Darstellung kommt.

2. So sind wir zweitens zur Bedeutung Hegels für den Staat gekommen. Hier lassen sich drei Stadien seiner Entwickelung unterscheiden. In seiner Jugend, als die Französische Revolution von 1789 noch nicht in ihre blutigen Excesse gefallen war, schwärmte er für das Princip derselben, dass das Recht und die Gesetze, welche dem Menschen gelten sollen, sich vor dem Richterstuhl seiner Vernunft rechtfertigen müssen. „So lange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herum kreisen," schreibt er in der Philosophie der Geschichte, „war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, d. h. auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Es war dieses ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert." Wie sehr sind die Franzosen jetzt von der Höhe ihrer Mission herabgefallen, seitdem sie zweimal das Joch des Bonapartismus auf sich genommen haben, der zuletzt zwar auch Ideen auf die Spitze seiner Bayonnette steckte, und sich den Testamentsexecutor der Revolution nannte, aber nur um diese Ideen zu durchlöchern und seiner selbstsüchtigen Herrschaft dienstbar zu machen. Der Beweis liegt im gegenwärtigen Kriege vor Augen. Und wenn Hegel vor fünfzig Jahren die Wissenschaft als das Palladium der Deutschen pries, so hat Fichte, sein grosser Vorgänger auf dem Berliner Lehrstuhl, einige Jahre vor ihm prophetisch ausgerufen, die Deutschen werden die Freiheit des Welttheils, und zwar durch Wissenschaft, retten. Diess thut jetzt der zu Deutsch-

land erweiterte Staat der Intelligenz durch sein siegreiches Vorschreiten gegen jenes Babylon der modernen Civilisation.

In seinem Mannesalter behielt Hegel immer noch ein Ideal im Auge; es war aber nicht das absolute Ideal von 1789, sondern nur insofern ein Ideal für ihn, als es nicht im Staate, der ihn aufgenommen, Wirklichkeit hatte. Er richtete seine Blicke nach dem Lande der Erbweisheit, nach England, und auf den Schriftsteller, der Englands Verfassung für den höchsten Gipfel der politischen Freiheit ansah. Montesquieu stellte die aus dem Mittelalter stammende, allmälig im Laufe der Jahrhunderte ausgebildete constitutionelle Monarchie Englands den Völkern des Continents als die mustergiltige hin. Offenbar nimmt auch Hegel sie sich zum Vorbild bei der Schilderung seiner Staatsverfassung in der Rechtsphilosophie. Es ist die ständische Monarchie mit den aus den Klassen der bürgerlichen Gesellschaft gebildeten zwei Kammern, mit einem aristokratischen und einem demokratischen Zweige der Gesetzgebung. Nur während in England eigentlich der Adel der herrschende Stand ist, legt Hegel das Uebergewicht in die durch Primogenitur sich vererbende Executiv-Gewalt des Fürsten, der auch einen Theil der gesetzgebenden Gewalt bildet. Ihm verleiht er die letzte Spitze der Entscheidung, wenn er sie auch formell nennt, den Punkt auf's *i*, indem der Inhalt meist schon gegeben sei. Doch umgiebt er diese Monarchie mit allen Garantien der modernen Freiheit, wie Oeffentlichkeit der Kammern, Pressfreiheit, Mündlichkeit und Oeffentlichkeit der Rechtspflege, Geschworenen-Gerichte u. s. w. Von Vielen wurde er darum als zu liberal verschrien, im damals schon constitutionellen Süddeutschland aber als servil, weil er gesagt hatte: „Was wirklich ist, ist vernünftig;" woraus folge, dass der damalige Absolutismus des Preussischen Staats, als wirklich, vernünftig sei. Darauf ist jedoch zu erwiedern, dass, indem Hegel mitten in diesem absoluten Staat die constitutionelle Freiheit anpries, er sie doch für das Vernünftige hielt.

Ohne dass er sich bloss den Umständen accommodirte, hat er in der letzten Zeit seines Lebens auch noch diesen gemässigten Liberalismus abgelegt, und sich in den spätern Ausgaben seiner Encyklopädie noch mehr zur gouvernementalen Seite hingeneigt, indem er der Regierung alle Weisheit, dem Volke gegenüber, zuschrieb, die gesetzgebende Gewalt zu einer ständischen Behörde herabsetzte, die nur einen geringen Antheil an der Confection der Gesetze behalten, ja sogar nur einen kleinen, veränderlichen Theil

des Budgets bestimmen sollte. Er polemisirt gegen das allgemeine Stimmrecht, selbst gegen Geschworenen-Gerichte, und hielt es für eine beschränkte Ansicht, dass der Wille der Volksvertreter der Executiv-Gewalt die Richtung zu geben habe. Namentlich war ihm im letzten Jahre seines Lebens die Juli-Revolution und die zu liberalen Ideen zuwider, die sie wieder zur Geltung brachte und von denen er seine nächsten Zuhörer und Freunde angesteckt sah.

Auf diese Weise hat Hegel gerade in der praktischen Philosophie seinen praktischen Sinn gezeigt. Denn wenn, wie er sagt, eine Philosophie nicht über ihre Zeit hinausreicht, so trifft diess besonders in der praktischen Philosophie zu. Und hier hat Hegel die Abschnitte der Weltgeschichte, die er durchlebte, jedesmal in den Gedanken gefasst. Hier ist er daher auch am Ehesten überschritten worden, indem die Juli-, die Februar-Revolution neue praktische Ideen, Wünsche und Bestrebungen an's Tageslicht zog, für die ihn das bestimmte Verständniss verschlossen blieb. Doch haben wir bereits gesehen, dass er auch hier noch die neueste Wendung der Europäischen Geschicke im Allgemeinen vorher verkündete.

3. In der Religion dagegen, welche nicht der schnellen Fortbildung der Weltgeschichte in dem Maasse, wie der Staat, anheimfällt, sondern die Darstellung der ewigen Wahrheit in Form der Vorstellung ist, hat Hegel den grössten, noch jetzt nachwirkenden Einfluss auf seine Zeit geübt. Es ist bekannt, dass er hier am Beginn seiner Laufbahn den kühnen Ausspruch that, das es höchst interessant für die ganze Kirchengeschichte gewesen wäre, wenn, statt des orthodoxen Systems, in der Christenheit eine heterodoxe Ansicht obgesiegt hätte. Da diess indessen nicht geschehen, respectirt er nun auch das, was sich so viele Jahrhunderte als Wirklichkeit erhalten hatte, und wollte es als vernünftig begreifen. Er bedauerte, dass Kants Versuch in seiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft," die religiösen Dogmen durch das Moralprincip seiner Philosophie zu erklären, missglückt sei. Wenn er aber hinzusetzt, dass das Unternehmen damals scheiterte, nicht weil Kant diesen dogmatischen Formen eine veränderte philosophische Bedeutung gegeben, sondern weil man sie selbst dieser Ehre nicht mehr für würdig hielt: so ist Hegel vielmehr der Ansicht, dass der ehrwürdige Glaube unserer Väter, um mit Aristoteles zu sprechen, allerdings diese Ehre verdiente; und Hegels Versuch, diess zu thun, gelang.

In dieser Rücksicht steht er mit Schleiermacher auf demselben Boden, und hat dessen Schicksal getheilt, dass, nachdem beide Männer die von der Aufklärung verworfenen Dogmen wieder zur Anerkennung gebracht hatten, die das Haupt wieder stolzer als je erhebende orthodoxe Partei mit der Art dieser Anerkennung nicht zufrieden war. Der Theologe war ihnen zu rationalistisch, weil er nur überhaupt seinen Glauben und seine Philosophie stets für einander zu stimmen suchte, bis sie übereinstimmten: der Philosoph, weil er es offen aussprach, dass er diesen Formen der religiösen Vorstellung eine Bedeutung unterlegte, die ihren unmittelbaren Sinn veränderte, — kurz, dass er ein Philosophem in ihnen erblickte. Hieraus sieht man auch sogleich, auf welcher Seite Hegel stand, auf der rechten seiner Schule, welche mit der veränderten Form den Inhalt des Dogma's nicht verändert meinte, und so alle Symbole der Religion für rein philosophische Wahrheiten nahm; oder ob er sich mehr der linken Seite zuneigte, welche behauptete, dass mit der veränderten Form — statt religiöser Vorstellung das philosophische Denken — auch der Inhalt ein anderer geworden sei. Er drückt sich in dieser Hinsicht ganz bestimmt und ohne die mindeste Zweideutigkeit aus: „Was der Geist thut, ist kein blosses Geschehen. Es ist die Weise der Vorstellung, die religiösen Geschichten für etwas vollkommen Geschichtliches zu nehmen. Aber dergleichen hat noch eine andere Seite, eine absolut göttliche Handlung, was Gegenstand der Vernunft ist."

Betrachten wir nun an drei Hauptdogmen, wie Hegel diese Symbole, Vorstellungen, was Strauss dann Mythen nannte, in Vernunftwahrheiten umsetzte.

Was zuerst die Persönlichkeit des Absoluten betrifft, so ist hier die Frage, ob Hegel eine jenseitige Persönlichkeit angenommen oder nicht. Rosenkranz, der zwischen Rechts und Links vermitteln will, entscheidet sich doch für das Erstere, und führt die bekannten Stellen Hegels zu seinen Gunsten an. In der Phänomenologie heisst es, dass das Absolute nicht sowohl Substanz, als ebensosehr Subject sei. Am Schluss der Logik sagt Hegel: „Das Reichste ist das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifendste. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natnr ist, ebensosehr Alles in sich befasst und hält, weil sie sich zum Freiesten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und

Allgemeinheit ist." Weil die Persönlichkeit ebenso das Allgemeinste ist, bleibt sie auch Substanz, in welcher die Subjectivität selbst ein dialektisches Moment ist, kein transscendentes Subject. Das spricht die Encyklopädie denn auch ganz klar aus: „Die Einheit der Idee ist Subjectivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjectivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjectivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urtheilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist." Das Uebergreifen ist also nicht überwiegende Subjectivität, noch viel weniger ein unbekanntes Subject, sondern vielmehr das Uebergreifen über das Object. Und so versteht Hegel unter dem Absoluten nur die Idee, welche Subject-Object, das Denken, das alles Sein, die Unendlichkeit, welche die Endlichkeit in sich schliesst. Wo ist da von einem bewussten, also dem Objecte gegenüberstehenden absoluten Subjecte die Rede?

Dieser Sinn der übergreifenden Subjectivität zeigt sich auch am Besten an der philosophischen Fassung des zweiten Dogma's, der Persönlichkeit Christi. „An der Geschichte, dass Christus, als dieser unmittelbare einzelne Mensch, der gegenwärtige Gott sei, ist das Wahrhafte und Substantielle, dass das einzelne Selbstbewusstsein in der Gemeinde täglich stirbt und aufersteht, die Besonderheit in die Allgemeinheit des absoluten Geistes sich erhebt und sich mit diesem seinem Wesen versöhnt weiss." Nur durch die Negation der einzelnen Personen, die sich darin ihrem Wesen nach erhalten, ist die absolute Einzelnheit gesetzt, die ebenso deren absolute Substanz bildet, wie sie das wahrhaft Persönliche in ihnen ist. Eine transscendente Persönlichkeit passt in Hegels ganze Weltanschauung nicht hinein.

Ebenso ist endlich die Unsterblichkeit der Seele nicht die bloss negative Lehre des Nicht-Aufhörens der einzelnen Person in der unendlichen Dauer der Zeiten, sondern, als Ewigkeit des Geistes, das in der Negation der empirischen Einzelnheit erhaltene substantielle Wesen der Einzelnen, welches sich, als die Seelenwanderung der ewigen Persönlichkeit des Geistes, in der Vergänglichkeit der natürlichen Individuen darstellt.

Das, meine Herren, sind die bleibenden Resultate, die Hegel uns für die Philosophie auf Jahrtausende errungen hat. Und wenn das eherne Denkmal, das wir ihm auf Jahrtausende gesetzt haben, bald vollendet und enthüllt sich unsern Augen zeigen wird, so wird

er uns von seinem in der Mnemosyne der Geschichte errichteten Thron herab zurufen, dass er **uns** in seinen Schriften einen noch dauerhafteren Denkstein gegründet hat:

Exegi monumentum aere perennius.

Mit dieser unumstösslichen Zuversicht schliesse ich meine Rede.

Nach dem Schluss dieser Rede dankte der anwesende zweite Sohn Hegels, der Consistorial-Präsident Hegel, im Namen der ganzen Familie, dem Comité zur Errichtung des Denkmals für dessen von so schönem Erfolg gekrönte Anstrengungen, und legte aus eigener Erfahrung Zeugniss ab von den häuslichen Tugenden seines unvergesslichen Vaters. Beim Festmal bat der Vorsitzende der Philosophischen Gesellschaft, Professor **Mätzner**, die Anwesenden, ein stilles Glas den Manen Hegels zu widmen, dem wir Alle, die wir hier versammelt seien, auch von den verschiedensten Richtungen, Alles verdanken, was wir in der Wissenschaft geworden. Sodann wurde ein Toast auf den anwesenden Professor **Bläser**, der das Kunstwerk geschaffen, ausgebracht. Der stellvertretende Vorsitzer, Dr. Schasler, und Professor Michelet lasen Briefe von Auswärtigen vor, welche, indem sie ihre Theilnahme bezeigten, zugleich ihre Abwesenheit mit dem Kriege entschuldigten: namentlich von Professor Rosenkranz aus Königsberg, Professor Thaulow aus Kiel, Maximilian Drossbach aus Bäumenheim, Professor Monrad aus Christiania, Professor Fiorentino aus Bologna, u. s. w. Professor Michelet brachte noch einen Trinkspruch auf das Deutsche Heer aus, welches die Realisirung der von Hegel in der erwähnten Antrittsrede geforderten Ideen: politische Einigung unseres Volkes und Erhaltung seines geistigen Lebens, zu sichern im Begriffe sei. —

Nach glorreich errungenem Frieden konnte endlich die Jubelfeier, und zwar in folgender Weise bei günstigem Wetter, zum Schluss geführt werden. Als Tag wurde dazu der 3. Juni, der erste Sonnabend nach dem Pfingstfest, bestimmt. An diesem Tage versammelte sich um halb elf Uhr eine zahlreiche Menge Eingeladener und Nichteingeladener: die Philosophische Gesellschaft, die Freunde und Verehrer Hegels, seine beiden Söhne, Abgeordnete der städtischen Behörden, Mitglieder der Akademie der Wissenschaften, Abgeordnete der hiesigen Universität, der Rector Bruns an der Spitze, Abgeordnete der Universitäten Lund, Greifswald, Tübingen, Edinburg, des Copernicusvereins in Thorn, einige Americaner, viele Studirende und Andere, auch Frauen, um das kurz vorher enthüllte Denkmal.

Die Feierlichkeit wurde durch einen vierstimmigen Männerchor eröffnet, welcher die drei ersten Strophen des von Professor **Märcker** gedichteten und vom Musikdirector Eduard **Grell** in Musik gesetzten Lobgesanges auf Hegel: „Des Weisen Ehrenpreis" vortrug:

Lasst der Menschheit Ehr' uns singen,
Die im Weisen sich enthüllt,
Forschend uns das All durchdringen,
Das uns Seel' und Geist erfüllt.
Sind dem All wir doch verbunden
Als des Geistes ew'ge Macht,
Haben uns im All empfunden,
Wie die Stern' in düstrer Nacht.

Als der Wahrheit erster Funken
Eines Weisen Seel' erhellt,
Er des Himmels Licht getrunken,
Sich der Gottheit zugesellt,
Hat der Mensch sein Haupt erhoben,
Schaute der Erkenntniss Kraft.
Lüg' und Irrthum sind zerstoben,
Denn Vernunft die Welten schafft.

Seht der Sprachen weite Kette,
Wie die Völker sie umziehn,
Schufen der Vernunft die Stätte;
Trug-Propheten feig' entfliehn.
Wo der Weis' erhob die Stimme,
Wo die Menschheit ihr gelauscht,
Trotzte sie der Priester Grimme,
Licht sie mit der Nacht vertauscht.

Um 11 Uhr leitete Professor Mätzner die Uebergabe des Denkmals an die städtischen Behörden zu freiem Eigenthum durch eine von warmem Gefühl getragene Rede, die also lautete, ein.

Ansprache bei der Uebergabe des Hegeldenkmals an die Stadt Berlin.

In der tiefsten Ehrfurcht, die ich Hegel von Jugend auf zu zollen gewohnt bin, begrüsse ich das Bild meines theuern Jugendlehrers. Wenige der hier Anwesenden haben gleich mir zu den Füssen des grossen Mannes gesessen; denn seit dem vor bald vierzig Jahren erfolgten Dahinscheiden des Gefeierten hat der Tod auch die Reihen seiner Schüler stark gelichtet. Als einem dieser wenigen ergrauten Zeugen einer bedeutungsvollen Epoche der Wissenschaft, ist mir der Auftrag geworden, dieses Denkmal meines theuern Lehrers übergehen zu lassen in die Hand des grössten Gemeinwesens unseres

Staates zum Schutze, zur Pflege und zum Eigenthum. Wenn ich diess Denkmal betrachte, das alle Anwesenden überleben wird, ein treues, von liebevoller Künstlerhand gestaltetes Bild: so ist es mir, als sässe ich noch zu den Füssen des Verewigten; und in voller Lebendigkeit steht er vor mir als der edle Mann mit der vollsten Rechtschaffenheit des Herzens, der tiefsten Arbeitsamkeit, der grössten Ehrlichkeit und Offenheit, die ihm nur die absprechen können, welche ihn nicht gekannt haben oder nicht gekannt haben wollen. Die Pietät gegen den grossen Todten theilen Hegels Jünger mit seinen hier anwesenden Söhnen; wir fühlen uns diesen ebenbürtig in der Liebe zu ihm; sie haben kein grösseres Anrecht an ihn, als wir, die wir die volle Erbschaft seines reichen Geistes angetreten haben.

Aber wenn er seinen ergrauten Schülern viel war, so reichte sein lebendiger Einfluss weit über ihren Kreis hinaus durch seine Wirksamkeit an jener erhabenen Hochschule, in deren Vorgrunde er stand und in deren Rücken sein Bild nun eine Stätte gefunden hat. Hier steht es zugekehrt dem Orte, wo er am Liebsten weilte, und auf geweihtem Boden, wenn es wahr ist, dass die Stätte, die ein guter Mensch betrat, eingeweiht ist für ferne Geschlechter! Er war eine Zierde der Hochschule; er wusste es, was jeder Lehrer derselben wissen sollte, dass von ihr der krystallreine Quell der Wissenschaft und Gelehrsamkeit ausgehen muss, der zum gewaltigen Strome anschwillt und durch mannichfache Zuflüsse verstärkt endlich sich zu dem breiten Bette der allgemeinen Bildung und der aufgeklärten öffentlichen Meinung erweitert. Und obwohl der Meister diess gewusst und gewollt, hat er seine Wissenschaft nicht unter den Schutz der Popularität gestellt, wie später Gekommene gethan, von denen man sagen konnte, dass die Füsse derer, die sie hinaustragen, schon vor der Thüre stehen. Hegels Name lebt in der Welt; er glänzt an diesem Bilde zur Feier seines Säcularfestes, welche wir der kriegerischen Ereignisse wegen im vergangenen Jahre nicht begehen konnten, und er wird Manche überleben, welche ihn heute zu belächeln wagen, während der Welt und Nachwelt die Entscheidung über seinen hohen wissenschaftlichen Werth vorbehalten ist.

Im Sinne der Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Freiheit hat der grosse Denker gewirkt für alle Zeiten, weil er den Besten seiner Zeit genug gethan. Ich übergebe ihnen nicht das Bild eines Lehrers und Universitätsprofessors, sondern eines Geisteshelden, dem es

vergönnt war, was Wenigen beschieden ist, den geistigen Gehalt einer grossen Zeit, einer denkwürdigen Epoche der Kunst und Wissenschaft in ein treues Gesammtbild zusammenzufassen, nicht für Deutschland, sondern für die ganze gebildete Welt. Fern lag es ihm indessen zu wähnen, dass hiermit die Wahrheit ein für alle Mal abgeschlossen sei; und beschränkte Köpfe, welche die Wissenschaft als eine Erbpacht und gleichsam als ihr freies Erbe hinübernehmen, beweisen damit nur, dass sie in der That nur Pächter und nicht wahre Erben seines Geistes sind. Das Antlitz der Wissenschaft ist stets nach vorwärts gewendet und nie nach rückwärts gekehrt. Die fortschreitende Entwickelung des Geistes wird weitere Bahnen beschreiten, und energische Geister werden den neuen Gehalt der denkenden Vernunft in vollendeterer Form zusammenfassen; aber die Tiefe Hegels kann nur durch grössere Tiefe überwunden werden, und auch, wenn diess gelungen sein sollte, wird er dennoch fortleben im dankbaren Bewusstsein der Zukunft.

Der Huld und Gnade Seiner Majestät des Kaisers und Königs verdanken wir den Platz, auf dem diess Denkmal sich erhebt. Indem der Monarch dem berühmten Lehrer und Vertreter der freiesten Wissenschaft, der Philosophie, dem Geistesherrn eine Stätte gewährt, bekundet er von Neuem, dass er der freiesten Entwickelung der Wissenschaft stets seinen mächtigen Schutz angedeihen lassen wird. Freie Wissenschaft erzieht freie Völker, und nur die Freiheit erzeugt ein tüchtiges Volksleben; nur in ihr entwickeln sich alle Kräfte der Nation.

Der aber diess Bild geschaffen, ist ein wackerer Künstler, der mit voller Liebe und Hingabe das edle Antlitz geformt hat, treu und echt, das Auge nach Innen gewandt und doch mit voller Klarheit in die Welt der Wirklichkeit schauend, wie der grosse Geist Hegels das tiefste Innere des menschlichen Bewusstseins erschloss und zugleich daraus den ganzen Reichthum der realen Welt reflectirte. Das Werk ehrt den Meister, und verdient unseren innigsten, herzlichsten Dank.

Auf die Ehre, nicht auf den Ehrensold hat der Künstler gesehn, als er diess Werk unternahm. Denn die, welche zu diesem Denkmal beigetragen haben, sind nicht die Reichen und Mächtigen; es ist der erste Stand, der Stand der Pfleger wissenschaftlicher Bildung, der aber, gegenüber dem, was Handel und Industrie erwirbt, im Allgemeinen auf ein sehr bescheidenes Maass äussern Wohlseins angewiesen ist. Die rührendsten Gaben, oft in kleinsten Beträgen,

sind aus allen Ländern der gebildeten Welt zusammengeflossen; aber manches Herz, manche Seele, manches tiefe Gemüth ist miteingebaut in den Sockel dieses Denkmals, von dem man in Wahrheit sagen kann, dass es auf Herzen gegründet ist.

Und so empfange denn die Stadt Berlin dasselbe zur eigenen freiesten Verfügung. Sie wird es nicht nur äusserlich hegen und pflegen, sondern als ein Merkzeichen des Geistes ehren, welcher in ihr selbst lebendig ist. Ihre Vertreter haben es erkannt, dass das aus der Höhe der Wissenschaft stammende Licht sich verbreiten muss durch die Stadtgemeinde, wenn in dieser wahre Freiheit und wahrer Bürgersinn herrschen soll. Macht und Tiefe des Gedankens ist die Grundlage des Gemeinwesens, das, um mit Hegel zu reden, auch wissen muss, nicht nur wovon, sondern auch wozu man sich befreien muss. Uns Allen ist bekannt, dass Berlins Vertretung für Geistesbildung das Ungemeine geleistet hat und fortdauernd leistet. Unsere höchste Würdigkeit ist Ehrfurcht vor der Wissenschaft, Ehrfurcht vor dem, was sittlich und erhaben ist, und damit vor uns selbst als Männern, die wollen, was sie wissen, und wissen, was sie wollen. Möge dieser Geist in der Bürgerschaft Berlins stets walten. Mit den innigsten Segenswünschen für diese Stadt, für ihre Vertreter, für die Entwickelung wahrer Freiheit überreiche ich Ihnen, Herr Bürgermeister, hiermit die Urkunde, welche dieses Denkmal eines grossen Mitbürgers der edlen Stadt Berlin als Eigenthum überweist.

Nachdem Professor Mätzner die Schenkungsurkunde dem Bürgermeister, Geheimen Regierungsrath Hedemann, übergeben hatte, sprach dieser den Dank der Stadt für diese ehrenvolle Gabe aus, und fügte das Versprechen hinzu, das Denkmal zu bewahren, zu erhalten und zu pflegen. Der grosse Denker gehöre dem Universum, dem Weltfortschritt an; und eine schöne Erinnerung werde es ihm immer sein, zu Hegels Schülern gehört zu haben. Die Stadt Berlin würde nicht genug thun, wenn sie das Denkmal bloss äusserlich in ihren Schutz nähme. Der Sinn für Pflege des Gedankens und Wissens werde in der Gemeinde Berlin immer fortleben. Er hoffe, dass die Hauptstadt des neuen Deutschen Reichs ihres grossen Mitbürgers würdig sein werde, und auch das politische Ziel erreiche, das dem Philosophen vorgeschwebt habe. Der Stadtverordneten-Vorsteher Kochann schloss dann an den Wunsch, dass Hegels Geist immerdar leben und Verständniss finden möge, ein Hoch auf den Genius desselben an. Die Musik fiel mit einem Tusch ein. Und die Feier unter freiem Himmel schloss mit dem Gesange der zwei letzten Strophen des erwähnten Lobgesanges.

Durch die Wahrheit frei geworden,
Rühmen wir des Weisen That,
Schwören zu der Menschheit Orden,
Ernten froh des Lichtes Saat.
Auf, so lang' in unsrem Busen,
Unsrer Gottheit uns bewusst,
Flammend glüht die Kraft der Musen,
Preist der Weisheit Drang und Lust.

Freund', aus dieser Kraft geboren,
Strahlt der Wissenschaften Licht,
Glänzt der Menschheit unverloren,
Wenn zu ihr der Weise spricht.
Kränzt ihm freudig Stirn und Scheitel
Mit des Lorbeers Ehrenkranz!
Alles, Freund', ist leer und eitel,
Ewig nur der Wahrheit Glanz.

Sodann begab sich die Versammlung nach dem grossen Saale der Sing-Akademie, wo Professor Michelet um halb zwölf Uhr die wissenschaftliche Festrede hielt.

Gedächtnissrede auf Hegel.

Hochgeehrte Versammlung! Der Redner, welcher in der kurzen Zeit eines akademischen Vortrags den Inbegriff der Verdienste Hegels um die Wissenschaft der Philosophie ausführlich darstellen wollte, müsste unter der Wucht dieser Aufgabe erliegen. Denn Hegel, ein zweiter, ein moderner, ein systematischer Aristoteles, der, wie dieser, die tiefste Speculation mit der breitesten Erfahrung zu versöhnen suchte, hat, gleich jenem, auf den meisten Gebieten des Wissens Neues und Grosses geschaffen. Seine Gedanken beleben und beseelen noch jetzt alle Wissenschaften; so dass es unbegreiflich ist, wie man ihn für überwunden, für abgethan wähnen kann. Um auch nur einigermaassen meiner Aufgabe zu genügen, bleibt mir nichts übrig, als alle anderen Gebiete kurz zu berühren, und specieller das Eine zu betrachten, welches in diesen Zeiten des politischen, nationalen, welthistorischen Lebens alle Gemüther in der grössten Spannung hält. Ich meine, seine praktische Philosophie.

Was zuerst die Logik und Metaphysik betrifft, so hat Hegel die unsterbliche Methode der Philosophie, die Dialektik, wieder

zur Herrschaft gebracht. Der Begründer derselben, Plato, hatte sie eine Scheidung und Mischung der Gedanken genannt, und in Begeisterung für solche göttliche Erkenntniss ausgerufen, dass er einem Dialektiker nachfolge, wie den Fussstapfen einer Göttin. Auch Hegel folgte dieser Spur. Indem aber dann mit mehr Nüchternheit Aristoteles die Aufgabe der Dialektik im Erfassen der Schwierigkeiten einer Sache und in der Auflösung dieser Schwierigkeiten erkannte, um darauf sichern Weges zu den höchsten Principien der Vernunft allmälig emporzusteigen, so ist Hegel auch diesem Vorbild nachgegangen. Mit Proklus, der letzten Gestalt der Griechischen Philosophie, welcher Hegels Vorgänger in der trichotomischen Eintheilung war, verstummte in dem trockenen Verstande der mittelaltrigen Scholastik der göttliche Mund der Dialektik: natürlich, da die Erkenntniss des Göttlichen nicht aus eigener Kraft des Denkens entspross. Wenn Kant, nach einem langen undialektischen Zwischenreiche, zur Dialektik zurückkehrte, so blieb er doch in den Schwierigkeiten, die er erweckte, stecken. Mit der grossen Behauptung: „Die Vernunft stösst nothwendig auf Widersprüche," erzielte er ein lediglich negatives Resultat. Erst Hegel, zum Auffinden der Schwierigkeiten wiederum deren objective Lösung hinzufügend, schuf eine positive Vernunfterkenntniss, die nicht ein genialer Wurf war, wie die Aristotelische, welche im Einzelnen hin und herging, oder wie die Schelling'sche, welche aus einer unmittelbaren intellectuellen Anschauung entsprang; sondern eine durch den Rhythmus und Pulsschlag der Weltdialektik sich selbst aus ihren Principien beweisende Wissenschaft geworden ist. Hegel durfte daher von sich rühmen, er habe die Philosophie dazu berechtigt, den Namen der blossen Liebe zur Wissenschaft abzulegen, um nunmehr wirkliches Wissen zu sein. Und so erfüllte er die Prophezeiung Kants, dass mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts Deutschland wieder eine Metaphysik haben werde, und der Menschheit gelingen würde, was sie Jahrtausende vergeblich angestrebt.

In der Naturphilosophie ist Hegel am Meisten angegriffen worden, und hat um sie doch nicht geringere Verdienste. Hier soll er öfters in die kindlichen Vorstellungen der Griechischen Naturphilosophie zurückgefallen sein. Hier soll die in unsern Zeiten so sehr fortgeschrittene Empirie seine Speculationen weit hinter sich gelassen haben. Wenn Newton aber ausrief: „Physik hüte dich vor Metaphysik," so weist Hegel ihr nach, dass auch sie Metaphysik treibe, aber eine schlechte, — dass sie die veralteten Kate-

gorien der vormaligen Metaphysik, wie Kräfte, Stoffe, Materien, Atome, als Hypothesen ihren Erfahrungen zu Grunde lege.

Seit Kant hat man die Materie aus zwei entgegengesetzten Kräften, der Attraction und der Repulsion, construiren, und daraus auch die himmlische Bewegung erklären wollen. Wenn Newton dann die durch Attraction hervorgebrachte Mondsbewegung mit dem Fallen eines Apfels verglich, so entsteht die Frage, woher die Repulsion komme. Etwa durch einen Buffon'schen Stoss? Oder, wie Cartesius vermuthete, durch die jetzt wieder in Aufnahme gekommenen Wirbel? Beide Hypothesen lösen die Schwierigkeit nicht. Schon Rousseau fragte: Philosoph, zeige mir die Hand, welche die Planeten auf die Tangente ihrer Bahnen schleudert? Der Philosoph Hegel antwortet: Die Repulsion ist selbst Attraction, nämlich eine nach allen Seiten hin gerichtete Attraction. Wenn die eine am Stärksten ist, ist es auch die andere. Es sind aber nicht zwei äusserlich in die Materie hineingelegte Kräfte, welche einen vorher fertigen Stoff hin und her zerren. Die Materie ist selbst, als raumerfüllende Thätigkeit, das Streben, aus der Einheit zur Vielheit, aus der Vielheit zur Einheit zu gelangen. Die Schwere ist nach Hegel die Verknüpfung beider Gegensätze, des Anziehens und des Abstossens. Dabei hat Hegel die nur für die endliche Mechanik passenden Kategorien von Fall, Stoss und Trägheit aus der himmlischen Mechanik verbannt, und die Gestirne mit ihren ewig in sich kreisenden Bahnen als frei sich bewegende Individuen gefasst, die, wie ihre Curven selbst, keinen Anfang und kein Ende haben.

Wenn Hegel in einer Jugendarbeit die Lücke zwischen Mars und Jupiter als gedankenmässig behauptete in einem Augenblicke, wo deren Ausfüllung, ohne dass er es wusste, durch Erfahrung bereits entdeckt war, so hat er später seinen Irrthum verbessert und die Nothwendigkeit des Zwischengliedes bewiesen. Er beklagt sich selbst in seinen Vorlesungen, dass man ihn in einem Stadtgespräch verklatscht habe, weil er in einer frühern Lection den Lichtausschlag des Firmaments mit einem Hautauschlag am menschlichen Körper verglich. Und er erwiedert vom Katheder herab auf diese Anklage: „Allerdings halte ich das Organische, als das Concrete, für höher, denn die abstracte Ausbreitung des Lichts." Die, welche diese Aeusserung für einen schlimmen Fleck halten, haben mich getadelt, die Stelle nicht unterdrückt zu haben. Aber auch in diesem Falle, wer vermisst gern den gewohnten Fleck auf einem geliebten Antlitz? — Die vier Empedokleischen Elemente hat

Hegel nicht als chemisch einfache Körper behaupten wollen. Aber er glaubte doch, sie als die allgemeinsten, noch individualitätlosen Naturformen betrachten zu dürfen.

Durch Hegels Kritik ist der Wärmestoff aus der Physik verschwunden, indem er die Wärme als einen Zustand der Materie, nämlich als die reale Auflösung ihrer Cohäsion fasst. Ebensowenig sind ihm Magnetismus und Elektricität aus- und einströmende Fluida; sie sind ihm formbildende Thätigkeiten, die im chemischen Process ihren höchsten Gipfel erreichen. Selbst Faraday erkennt die Geisterhaftigkeit der Elektricität an. Und wie kann man sie bezweifeln, nachdem man bewerkstelligt, dass auf den Flügeln der Elektricität der Gedanke im Grunde des Weltmeers von Hemisphäre zu Hemisphäre eilt? Mit seiner philosophischen Fassung der Farbe, als der Verschmelzung von Licht und Finsterniss, hat Hegel den grössten Anstoss erregt. Und doch steht ihm nicht nur Schelling und Schopenhauer zur Seite, sondern Göthe hat diese Ansicht als die in der ganzen Geschichte der Farbenlehre bis auf Newton allein geltende nachgewiesen. Das Hervorbrechen vieler Dunkelheiten aus dem weissen Lichtstrahl, die vielen Theilwellen der Young'schen Interferenztheorie sind künstliche Hypothesen, während Newton selber sich der Thatsache nicht verschliessen kann, dass die Farben immer nur an dunkeln Rändern hervorbrechen. — Ich übergehe Hegels geniale Fassung des Organismus, die so wenig Anerkennung gefunden hat, obgleich hier der Gedanke in mächtigen Strahlen als das alle Materie Durchdringende, Gestaltende und Umbildende auftritt, als die Form, die nicht untergeht, wie im chemischen Process, sondern sich als Zweckthätigkeit erhält, und so den Uebergang zu Hegels Erkenntniss der Seele giebt.

Die Psychologie Hegels ist vielleicht das Durchschlagendste seiner ganzen Philosophie. Wenn Kant uns von der Seelensubstanz befreite, aber von der Seele uns nichts vorführte, als die Erscheinungen ihres Bewusstseins, so erblickte Hegel in den Thätigkeiten des Seelenlebens selber die eigentliche Substanz des Geistes. Der Geist ist nur Thätigkeit; und die Thätigkeit ist höher, als das blosse Subject oder Substrat, woran die Thätigkeit sich offenbart. Weder eine immaterielle Seelensubstanz, noch das materielle Gehirn ist ihm der Geist, dieses aber freilich die Bedingung, ohne welche die geistige Thätigkeit nicht zur Wirklichkeit zu kommen vermag.

Brauche ich für die Aesthetik zu beweisen, dass Hegels in den Vorlesungen über diese Wissenschaft enthaltenen Gedanken die

ganze ästhetische Welt beherrschen? Welche andere Aesthetik kann sich geltend machen, seit, abgesehen von den vielen Monographien, Weisse, Vischer, Köstlin, Schasler die Principien der Hegel'schen Aesthetik weiter geführt haben?

Auf die Theologie ist Hegels Einfluss eben so bedeutend gewesen. Aufgetreten, wie Schleiermacher, in einer Zeit der Aufklärung, hat er das gesunkene Ansehen der Religion wieder gehoben, indem man das Bedürfniss einer Versöhnung der Religion und Philosophie fühlte. Wenn Steffens aber, mit seiner bisherigen Philosophie brechend, dem Publicum in einer Flugschrift erzählte: wie er wieder Lutheraner wurde, so entgegnet Hegel im Dociren, bei seiner Philosophie bleibend: „Ich bin Lutheraner und will Lutheraner bleiben." Hatte dann bereits vor ihm Kant in seiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft," Philosophie und Religion zu versöhnen gesucht, so bedauert Hegel, dass dieser Versuch misslang. Er misslang Theils weil Kants Zeitalter noch zu tief in der Aufklärung steckte, Theils weil die unternommene Ehrenrettung der Religion selbst nur dem Standpunkt der Aufklärung angehörte. Denn Kant fasst die Göttlichkeit Christi nur als eine moralische Begebenheit. Wenn Gott, meint er, seinen Sohn vom Himmel schickt, die Menschheit zu erlösen, so möge das immerhin einen höheren transscendenten Sinn in sich schliessen, der uns aber unbekannt sei. Für uns habe diese dogmatische Lehre nur die Bedeutung, dass das höchste Wesen die vom Himmel stammende Idee des Guten in unsere Brust gelegt habe, uns zu bessern. Womit dann freilich jedes specifisch christliche Dogma fortgeschafft ist. Hegel dagegen sah in den christlichen Glaubenslehren die ehrwürdigen kindlichen Symbole niedergelegt, in welchen die ewigen Wahrheiten der Philosophie für das gemeine Bewusstsein der Menschen in Form vereinzelter historischer Thatsachen erscheinen. Wenn also Christus vom Himmel gestiegen, für uns gelitten, gestorben und wieder auferstanden sein soll, um uns zu erlösen: so sei das nicht etwas nur einmal vor 1871 Jahren Geschehenes, sondern es geschehe ewig. Das einzelne Selbstbewusstsein soll sich ewig opfern, das Holz seiner Eitelkeit auf dem göttlichen Altar verbrennen, um täglich aufzuerstehen und mit dem absoluten Selbstbewusstsein sich zu versöhnen. So sei die göttliche Persönlichkeit eben diess im Einzelnen durchbrechende bessere Selbst desselben: und die Unsterblichkeit der Seele das ewige Leben des Geistes in diesem allgemeinen Selbstbewusstsein der Menschheit.

In der Geschichte der Philosophie kehrt Hegel zur Metaphysik zurück. Sie ist ihm keine Gallerie der Narrheiten oder auch nur Verirrungen des Menschengeistes. Sie ist die Geschichte der Entdeckungen des philosophischen Geistes, der darauf ausgeht, sich selbst, d. h. die Wahrheit, zu entdecken, und nach drittehalbtausend Jahren des Kampfes den Sieg entschieden sieht. Wenn die Logik dialektisch und speculativ einen Gedanken aus dem andern als die Reihe der Definitionen des Absoluten entwickelt, so verfährt die Geschichte der Philosophie empirisch, genetisch. Sie zeigt, wie diese selbigen Gedanken, die mit Nothwendigkeit auf einander folgen und zeitlos an einander gereiht sind, mit dem Scheine der Zufälligkeit der eine hier unter diesem Volke, der andere dort unter jenem, der eine in dieser Zeit, der andere in jener auftauchen, und sich zu demselben Systeme verflechten, welches die logische Idee darstellt. So schliesst sich von Thales bis zu Hegel die Hermaische Kette der Weisheit, in der schon Proklus sich als den letzten Ring ansah, und zu welcher Mancher in unsern Zeiten, wenn auch vergeblich, einen neuen Ring nach Hegel hinzufügen wollte. In dieser ganzen bisjetzt übersehbaren Stufenfolge der Wahrheit hat jeder geschichtliche Philosoph ein mehr einseitiges oder mehr zusammenfassendes Princip, aufgestellt, bis Hegel sie sämmtlich in den vollen Blütenkranz der Wahrheit zusammenflocht.

Das Absolute ist das Sein, sagte Parmenides; es ist das Nichts aller Endlichkeiten, setzte sein Schüler Zeno, ihm zu Hülfe kommend, hinzu. Das Absolute ist also, nach Heraklit, der diese Gedanken zusammenbrachte, das ewige Werden, aber zugleich das unwandelbare Eine in diesem unaufhörlichen Flusse. Den Gedanken des Einen ohne Werden hob besonders Xenophanes hervor, indem er im All nichts unterschieden wissen wollte. Das Absolute ist vielmehr das Viele, hielten die Atomistiker, Leucipp und Demokrit, ihm entgegen. Und der Pantheismus, der alle Vielen wieder in Eins, im All, zusammenfasste, glich diese Gegensätze aus. Anaxagoras kann als derjenige gerühmt werden, der in seiner Lehre vom νοῦς das Wesen in jeder Erscheinung, die Vernunft der Sache, hervorgehoben hat, während die Sophisten bei der Erscheinung stehen blieben. Das in der Erscheinung sich darstellende Wesen hat Aristoteles als die Wirklichkeit gefasst, während die Platonischen Ideen mehr blosse Möglichkeiten blieben, da Plato das Princip ihrer Verwirklichung anzugeben nicht vermochte. Die Stoiker machten die Nothwendigkeit, die Epikureer den Zufall zum Herrn der Welt.

So weit geht die Ausbeute der philosophischen Wahrheit im Gesichtskreise der antiken Welt mit Ausnahme der Dioskuren der Griechischen Weisheit, Plato's und des Aristoteles, die auch noch den höhern Kategorien der Germanisch-christlichen Philosophie nicht fremd blieben. Den Reigen beginnt hier Cartesius und sein Vollender Spinoza, welche behaupteten, das Absolute ist die eine nothwendige, unendliche Substanz; alle Einzelnheiten seien dagegen nur die zufälligen, endlichen Accidenzien, als blosse Modificationen der Substanz. Malebranche sagte, diese Eine Substanz sei das absolut Allgemeine, die einfache Idee, in der alles Einzelne erst Sein und Wahrheit hat. Leibnitz sah daher in jedem einzelnen Objecte einen mehr oder weniger vollkommenen Spiegel der allgemeinen Idee; jede Monas, behauptete er, sei die Totalität der Weltvorstellung. Diese Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen, des Subjectiven und des Objectiven oder die Idee fassten Plato und Aristoteles als das Leben des Universum's, Aristoteles, Kant, Hegel als die sich selbst verwirklichende innere Zweckmässigkeit. Die Idee des Wahren setzt Aristoteles, die Idee des Guten Plato, Kant und Fichte als das Höchste. In der Schönheit sehen Plato und Schelling den höchsten Gipfel der Idee. Hegel aber, die theoretische Idee des Wahren mit der praktischen Idee des Guten im Schönen verbindend und ihren Ausdruck als Ideal nicht bloss in einer vereinzelten Gestalt erblickend, begriff das ganze Universum als die Darstellung der absoluten Idee. Denn ist die Welt auch überall in Gegensätze und Contraste auseinander gerissen, so überwindet die Weltdialektik dieselben doch jeder Zeit, indem sie aus der Zersplitterung und der Disharmonie die Einheit, Harmonie und Schönheit des Ganzen wiederherstellt. So endet die Hegel'sche Philosophie mit einem Optimismus, mit der unwankenden Zuversicht des Sieges der guten Sache. Könnten wir daran zweifeln im gegenwärtigen Augenblicke? wo wir dem triumphirenden Einzuge der Sieger in die neue Kaiserstadt entgegensehen.

Diess leitet uns auf die letzte Wissenschaft, die Hegel bearbeitet hat, und womit er seinen Gedankenbau krönte. Ich meine, die Philosophie der Geschichte. Sie ist eine wahre Theodicee und die Beweisführung dieses Optimismus. Hegel nennt die Geschichte den Fortschritt des Menschengeistes im Bewusstsein der Freiheit, — die Einsicht, dass der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann; die Erkenntniss, dass das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern das Werk

seiner selber ist. In der Weltgeschichte wird daher die absolute Idee zur sich selbst vollbringenden That der Gottheit im Menschengeschlechte. Die einzelnen Völker bilden die Stufenfolge, in welcher der Menschengeist sich auf allen Gebieten, Recht, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft, immer gründlicher befreit, immer mehr das göttliche Urbild in sich darstellt, immer reiner sich zum Ausdruck der ewigen Vernunft macht. So verwirklicht sich der Weltgeist im Verlaufe der Geschichte.

Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

So ist Hegels Philosophie zur Philosophie der That geworden, wie Cieszkowski es forderte, und weit davon entfernt, ein leeres Hirngespinnst zu sein. —

Gehen wir nun nach diesem kurzen Abrisse auf seine praktische Philosophie über, so war nicht nur seine Philosophie sehr praktisch, sondern Hegel zunächst selbst nicht nur überhaupt ein höchst gründlicher, sondern auch ein äusserst praktischer Mensch. Diess bezeugen, ausser seinem ganzen Leben, schon früh seine genauesten Freunde, die ihn am Besten kannten. Am 27. August 1770 zu Stuttgart geboren, bezog er in seinem achtzehnten Jahre die Universität Tübingen, um Theologie zu studiren. Hier schloss er ein inniges Freundschaftsbündniss mit dem fünf Jahre jüngern Schelling. Dieser, sowie der Naturphilosoph Schubert, erkannten ihn als einen sehr entschiedenen und praktischen Geist; und Schelling nannte ihn sogar einmal einen ganz kategorischen Menschen. Nachdem er dem Studium der Theologie entsagt und, zwanzig Jahre alt, die philosophische Doctorwürde erlangt hatte, brachte er längere Zeit als Hauslehrer in der Schweiz und in Frankfurt a. M. zu. So musste er sich durch's Leben hindurchschlagen. Im Jahre 1801 folgte er seinem Jugendfreunde Schelling nach Jena, wo dieser bereits eine Professur bekleidete. Bald nachdem auch er zu diesem Amte gelangt war, zwang der Krieg ihn 1806 die Universität zu verlassen. Aus Noth musste er nun die Redaction einer Zeitung in Bamberg übernehmen, fand sich aber rasch auch in diese neue Thätigkeit hinein. Ueber den Entschluss dazu äussert er sich in einem Briefe an Knebel sogar dahin, dass er stets einen Hang zur Politik gehabt habe. Diess Letztere beweisen auch seine Theils erschienenen, Theils noch ungedruckten Schriften, in denen er geradezu als Publicist auftrat: „Ueber die neuesten inneren Verhältnisse Würtembergs," 1798; „Ueber das Deutsche Reich," wohl 1801; und

die bekannten Aufsätze: „Kritik der Verhandlungen der Würtembergischen Landstände," 1817; und „Ueber die Englische Reformbill," 1831. Bald wurde er indessen als Director an's Gymnasium zu Nürnberg berufen, und auch als praktischen Schulmann bewies er sich durch die Leitung dieser Anstalt, wie aus den fünf daselbst gehaltenen Reden zu ersehen ist. Doch hinderte ihn diese praktische Thätigkeit keineswegs, sich erst recht in die Tiefen der Logik zu versenken, die er damals gerade verfasste! Die Bestimmung seines Lebens erreichte er, als er 1816 seine akademische Thätigkeit an der Universität Heidelberg wieder aufnahm, und den höchsten Gipfel seines Ruhmes 1818 durch die Berufung nach Berlin, wo er, während dreizehn Jahre, wie Aristoteles in Athen die Jugend Griechenlands, so die Deutschlands und Europa's begierig an seinen Lippen hangen sah. So sehr aber zog ihn das praktische Leben an, dass er in Berlin sogar später eine Stellung als praktischer Beamter zu erhalten hoffte: wie er denn auch ausdrücklich behauptete, ein Philosoph müsse praktisch sein, müsse sich um's Leben bekümmern, in's Leben eingreifen. Diess hat er denn auch sein ganzes Leben hindurch geübt; und auch seine Führung des Rectorats an hiesiger Universität 1829/30 während der Säcularfeier der Reformation war praktischer, als die Fichte's.

Wenn Hegel sich aber als praktischer Philosoph zeigte, so war er diess zuerst im nationalen Sinne. Er begann diese Richtung seines Geistes damit, einen Blick auf die Verhältnisse seines engern Vaterlandes, Würtemberg, zu werfen. Hier bedauerte er den Particularismus und die Kleinstaaterei, die darin herrsche: und trat auf die Seite des Fürsten, der 1816 seinem Volke eine freie, auf Gleichberechtigung gegründete Verfassung verleihen wollte, während der Adel, die Advocaten und Schreiber in den alten feudalen Landständen, denen der Verfassungsentwurf zur Annahme vorgelegt worden war, die Einrichtungen des Mittelalters, die Standesvorrechte und die Zünfte nicht aufgeben wollten. Hegel freut sich, dass der Fürst in diesem Kampfe des Neuen gegen das Alte schliesslich den Sieg davon getragen habe. Aber wie ist er nicht als servil verschrien worden dafür, dass er eine Regierung gegen das Volk vertheidigt hat! während doch hier die Freisinnigkeit gerade auf Seiten der erstern war.

Von Würtemberg auf Deutschland übergehend, rief er nach dem Lüneviller Frieden aus: Deutschland ist kein Staat mehr; ja, es sei eigentlich nie einer gewesen, sondern die constituirte Anarchie,

indem die Anordnungen und Befehle, die gegeben wurden, nie zur Ausführung kamen, so oft auch die Execution decretirt worden war. Dadurch sei Deutschland in Lähmung, Ohnmacht und Zerstückelung verfallen. Er klagte auch, dass Deutsche Freiheit nur darin gesehen wurde, wie jeder kleine Fürst souverain bleibe. So greift er den Deutschen Nationalcharakter überhaupt an als den Geist des Particularismus, des Formalismus und der Pedanterei, und tadelt, dass er mit dem Theoretischen sich begnüge, nicht zur That komme, indem der Weg vom Entschluss zur Ausführung, im Gegensatz zu unserem unruhigen, überrheinischen Nachbar, ein sehr weiter sei. Hegel verkennt aber auch nicht die Lichtseiten des Deutschen Charakters, die Innerlichkeit und Tiefe des Gemüths, wie des Denkens. Wenn Deutschland bisher noch kein Staat gewesen sei, so liege diess an der schlechten Führung im Kriege. Hegels so oft geschmähte Bewunderung Napoleon's I. stammte besonders daher, dass Frankreich damals diese gute Führung besass.

So gelangt Hegel zu einer Vergleichung beider Völker, die zunächst zum Vortheil der Franzosen zu neigen scheint, aber zugleich mit der Zuversicht schliesst, dass die Deutschen diess nachholen werden. Mit welchem Scharfsinn hat er hier 1807 prophetisch ausgesprochen, was die folgende Generation als glücklich erkämpfte Wirklichkeit nunmehr geniesst! „Die Französische Nation," schrieb er seinem Jenaer Zuhörer Zellmann, „ist durch's Bad ihrer Revolution von vielen Einrichtungen befreit worden, über die der Menschengeist als über Kinderschuhe hinaus war, und die darum auf ihr, wie noch auf den andern, als geistlose Fesseln lasteten. Diess giebt ihr die grosse Kraft, die sie gegen andere beweist. Sie lastet auf der Verschlossenheit und Dumpfheit dieser, die endlich gezwungen, ihre Trägheit gegen die Wirklichkeit aufzugeben, in diese heraustreten, und vielleicht, indem die Innerlichkeit sich in der Aeusserlichkeit bewahrt, ihre Lehrer übertreffen werden." Offenbar hat Hegel hier vornehmlich die Deutschen im Auge, wie auch schon aus der vorhin an ihnen gerühmten Innerlichkeit abzunehmen ist. Das Vielleicht ist aber heute einer freudigen Gewissheit gewichen. Und damals machte Hegel Vorschläge, wie die Deutschen aus ihrem unseligen Zustande zu einem wahren staatlichen Leben gelangen könnten. Es macht den Eindruck, als ob er darin die jetzige Bundesverfassung des Deutschen Reichs vorherverkündet habe.

Hegel sagt nämlich: die Vereinigung Deutschlands in Einen

Staat werde nicht die Frucht der Ueberlegung, sondern der Gewalt sein. Er wünscht den Deutschen einen Theseus, der mit der Gewalt, sie zur Einheit zusammenzufassen, die Grossmuth verbände, die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Stämme in dem zu schonen, was sie an wahrer Lebensfähigkeit besitzen. Der Kaiser Wilhelm I. ist ihnen dieser Theseus geworden! Als Inhalt der Umgestaltung Deutschlands stellt Hegel in den Vordergrund die beiden Forderungen: Einheit 1) der Wehrverfassung, und 2) der Finanzen. Das Deutsche Heer müsse erstens einem einzigen Oberbefehl unterworfen sein. Die Fürsten der einzelnen Staaten, welche die Contingente stellen, können als geborene Generale darin aufgenommen werden, müssen sich aber dem General-Commando fügen. Da nun die Armee ohne Geld nicht hergestellt werden kann, so ist das Zweite, was Hegel fordert, die Einheit der Finanzverfassung. Während früher die Fürsten und Städte oft der Ausschreibung der Steuern keine Folge leisteten, müsse die Finanzverfassung durch eine Bundeskasse so eingerichtet sein, dass die Unterhaltung des Bundesheeres und der Entschluss zu einem Kriege nicht von dem guten Willen Einzelner abhängig bleibe. Seien diese beiden Forderungen, welche eigentlich die Staatsmacht bilden, erfüllt, so könne dieselbe im Uebrigen den Bürgern, Corporationen und Gemeinden grosse Freiheit gestatten. Hegel will also das Princip der Selbstverwaltung mit der Einheit und Beweglichkeit des Ganzen verbunden wissen.

Als wahrer Süddeutscher suchte er zunächst den obersten Bundesfeldherrn nicht im Stamm der Hohenzollern, sondern der Habsburger, indem er von Preussen noch meinte, dass Friedrich der Grosse ihm nur einen vorübergehenden Glanz geliehen habe. Den durch den Wiener Congress gegründeten Staatenbund Deutschlands konnte er nicht als die Realisation seiner Vorschläge ansehen. Ueber die Kriege, welche den Sturz Napoleon's I. herbeigeführt haben, spricht er daher insofern verringernd, als er ihren Erfolg auf „unsere geschehen sein sollende Befreiung" beschränkt. Kaum aber hat der Geist des Preussischen Staats ihn durch die Berufung an hiesige Universität 1818 in seine Machtsphäre hereingezogen, so hat sich die Versöhnung Süddeutschlands und Norddeutschlands, die jetzt fünfzig Jahre später vollzogen ist, sogleich idealisch in diesem denkenden Kopfe gestaltet, und ihn zum grössten Verehrer und Anhänger Preussens und seiner Regierung gemacht.

Diess zeigt er alsobald in der berühmten Antrittsrede, die er am 22. October 1818 beim Beginn seiner hiesigen Vorlesungen hielt,

und die nur eine durch mehrere Veränderungen und Zusätze bereicherte Wiederholung der Rede ist, mit welcher er zwei Jahre vorher, am 28. October 1816, seine während eines Decenniums unterbrochene akademische Thätigkeit wieder aufnahm. Diese Rede bezeugt übrigens am Klarsten seinen nationalen, seinen praktischen Standpunkt überhaupt. Wesshalb ich auch von ihr den Ausgangspunkt nehmen muss, um seine praktische Philosophie darzustellen. Zunächst erkennt er in den Befreiungskriegen wenigstens den ersten Anfang einer bessern Zeit, wenn ihm das Ziel auch lange noch nicht erreicht schien. Er sagt: „Nun da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen, da die Deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat; so ist denn die Zeit eingetreten, dass in dem Staate, neben dem Regiment der wirklichen Welt, auch das freie Reich des Gedankens selbstständig emporblühe." Diese Hoffnung gründet Hegel hauptsächlich auf den Satz, der eigentlich die Grundlage seiner ganzen praktischen wie theoretischen Philosophie ist, und also lautet: „Ueberhaupt hat sich die Macht des Geistes so weit geltend gemacht, dass nur Ideen und was ihnen gemäss ist, sich erhalten kann, — dass, was gelten soll, vor der Einsicht und dem Gedanken sich rechtfertigen muss." Diese Ideen, welche die Welt regieren und umgestalten sollen, haben nun ihre letzte Wurzel in der Philosophie; einer Wissenschaft, die Hegel ausschliesslich dem Deutschen Volke zuschreibt. „In den andern Europäischen Ländern," behauptet er, „ist die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen. In der Deutschen Nation hat sie sich als eine Eigenthümlichkeit erhalten. Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein, wie der Eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der Eleusinischen Mysterien zu Theil geworden." Wenn dann Fichte noch früher, als Hegel, die Deutschen als die Befreier Europa's, und zwar durch die Wissenschaft, ankündigt, so setzt Hegel besonders auf den Preussischen Staat diese Hoffnung, von der Idee aus die Wirklichkeit zu gestalten: „Es ist in's Besondere dieser Staat, der mich nun in sich aufgenommen hat, welcher durch das geistige Uebergewicht sich zu seinem Gewichte in der Wirklichkeit und im Politischen emporgehoben, sich an Macht und Selbstständigkeit solchen Staaten gleichgestellt hat, welche ihm an äussern Mitteln überlegen gewesen wären. Hier ist die Bildung und die Blüte der Wissenschaften eines der wesentlichsten Momente im

Staatsleben selbst. Der Preussische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist. Auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunktes, muss auch der Mittelpunkt aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die Philosophie, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden. Nicht nur ist es aber das geistige Leben überhaupt, welches ein Grundelement in der Existenz dieses Staates ausmacht, sondern näher hat jener grosse Kampf des Volkes, im Verein mit seinem Fürsten, um Selbstständigkeit, um Vernichtung fremder gemüthloser Tyrannei und um Freiheit im Gemüthe hier seinen höheren Anfang genommen." Preisen wir uns glücklich, ehrwürdige Versammlung, dass wir am heutigen Tage zu Hegels Jubelfeste ausrufen dürfen: Diesen Anfang, den er gemacht sah, hat die lebende Generation zu Ende geführt, das Ziel erreicht und das Werk vollbracht.

Geben wir aber Europa das Beispiel einer zur vollen Freiheit strebenden Bundesverfassung, wo die starke Einheit der Centralgewalt die Selbstständigkeit der einzelnen Glieder nicht ausschliesst, so fragt es sich noch, inwiefern Hegels Ansichten über das Recht und den Staat vorbildend zu dieser jetzt in die Wirklichkeit getretenen Neugeburt Deutschlands sich verhalten. Hier hat er selbst drei Stadien durchlaufen, indem er seine Ideen meist an die vorhandene Wirklichkeit anlehnte, und so selbst den Beweis seines Satzes führte, dass jede Philosophie ein Product ihrer Zeit sei. Was namentlich von der praktischen Philosophie gilt, während die theoretische mehr auf dem unwankenden Boden des ewigen Seins versirt.

Im ersten Stadium seiner Entwickelung, in seiner Jugend, schwärmte Hegel für die Französische Revolution von 1789, besonders aus dem Grunde, weil sie dem schon vorhin angeführten Hauptsatze seiner ganzen Philosophie huldigte, dass Rechte und Gesetze, welche den Menschen regieren sollen, sich vor dem Richterstuhle seiner Vernunft zu rechtfertigen haben. Noch in der Philosophie der Geschichte äusserte er sich über diese Revolution folgendermaassen: „Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr Alles basirt sein. So lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken, stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Es war dieses ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht; ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei

es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen." Der Versuch Hegels, einen Staat ganz aus der Idee zu construiren, um an seinem Theile diess Princip der Französischen Revolution zur Ausführung zu bringen, findet sich in seiner Abhandlung: „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts," 1802—1803, an die sich dann die Paragraphen der ersten Ausgabe der Encyklopädie 1817 anschliessen, die von dem objectiven Geiste, d. h. von der praktischen Philosophie, handeln (§. 400—452).

Hegel geht hier so sehr von der Idee aus, dass er sogar an Plato's Ideal eines Staates anknüpft, und insofern der Wirklichkeit noch gar nicht Rechnung trägt. Er unterscheidet, wie Plato, die Stände der physischen Bedürfnisse von denen, welche den Staatszweck unmittelbar zu ihrer Aufgabe haben. Jenen, die er als unfreie bezeichnet, schreibt er nur relative, diesen absolute Sittlichkeit zu. Letztere stellen sich Theils auf negative Weise, als Stand der Tapferkeit dar, welcher das Ganze der sittlichen Organisation erhält: Theils positiv, als der Stand der Freien, welcher die lebendige Bewegung und der Selbstgenuss des Ganzen ist, indem er die Thätigkeit für die allgemeinen Interessen ausübt. Der Verein aller Stände ist ihm aber die Darstellung des sittlichen Volkslebens im Staate, wodurch die Individuen zur Einheit mit ihrem Wesen und ihrer Substanz gebracht werden.

Die erste Ausgabe der Encyklopädie entwickelt diess noch weiter: Den allgemeinen Stand der Wissenden bildet die Regierung, und deren persönliche, beschliessende und entscheidende Spitze, der Fürst. Der allgemeine Stand ist die Bethätigung der Substanz, als solcher, des an und für sich seienden Willens. Das allgemeine Werk der Substanz besteht darin, die Einzelnheit, als das andere Extrem, sowohl in ihrem Rechte und Wohle zu erhalten, als auch in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen. Die sittliche Gesinnung der Individuen ist das Vertrauen, als das Wissen dieser Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen. Die Gesetze sprechen die Natur und die Bestimmungen der allgemeinen Substanz aus; und die Verfassung ist diess, dass das Sichselbstbegreifen und Bethätigen der Substanz der Willkür entnommen sei. — Es ist nicht zu läugnen, dass dieser Standpunkt noch ein ziemlich patriarchalischer ist.

Doch ich komme nunmehr zweitens zum Hauptwerke und Glanzpunkte der praktischen Wissenschaft Hegels, zur Rechtsphilosophie, die 1821 erschien, und das Product des reifen Mannes-

alters ist. Hier hat er sein theoretisches Princip, dass, was uns gelten soll, sich vor der Vernunft rechtfertigen müsse, praktisch durchgeführt. Der vernünftige Wille ist ihm der freie Wille; und so hat er die Welt des Rechts aus dem Metalle der Freiheit gegossen, sie auf diesem Boden erbaut. In diesem Sinne hat er sowohl das Privatrecht, als das öffentliche oder sociale Recht, und zuletzt das Weltbürgerrecht in der Philosophie der Geschichte, von der ich bereits gesprochen habe, dargestellt.

Das Eigenthum dient einerseits dem Nutzen, um durch Gebrauch unsere Bedürfnisse zu befriedigen. Seine andere, ideale Seite ist aber die Darstellung der Freiheit einer Person, ihre unumschränkte und ausschliessliche Dispositionsfähigkeit über eine Sache. Der Vertrag ist die freie Willkür zweier Personen, die übereinkommen, eine Aenderung ihrer freien Eigenthumsverhältnisse um ihres Nutzens willen eintreten zu lassen. Selbst in der Strafe ist es die freie That des Verbrechers, durch welche er sich selber das Maass setzt und das Gesetz giebt, das an ihm zur Vollziehung kommt; die Strafe ist sein Recht, das auf ihn angewendet wird, und so, als Gerechtigkeit, seine Freiheit. In der Familie hat sich das äussere Dasein der Freiheit mit dem innern Gerichtshof der Moralität verknüpft, und die Verbindung einseitiger Persönlichkeiten sich zum vollen Ausdruck der Freiheit einer ganzen sittlichen Person gemacht. Auch im socialen Verhältnisse der verschiedenen Stände will Hegel die Befriedigung der Bedürfnisse der Familien durch die Freiheit vermittelt wissen, fordert also die freie Wahl des Standes, die Concurrenz, zum Theil Handelsfreiheit u. s. w.

Den Staat sieht Hegel dann, wie die Alten, als die Vollendung der sittlichen Freiheit an. Doch hält er nicht, wie in seiner ersten praktischen Richtung, an dem naiven Ideal Plato's in der Herrschaft der Wissenden, noch an dem absoluten Ideal der Vernunftherrschaft in der Französischen Revolution fest. In der Staatsverfassung stellt er jetzt ein Ideal auf, das sich auch schon der Wirklichkeit mehr nähert, und ihm in dem Europäischen Inselvolke, dem sogenannten Lande der Erbweisheit, sogar zum Theil als eine geltende Verfassung entgegentritt. Die historisch entstandene Verfassung Alt-Englands und ihren Lobredner Montesquieu nimmt er sich zum Muster. Statt dass, wie früher, der allgemeine Stand der allein herrschende und die übrigen nur die gehorchenden sind, verleiht er diesen in der Gesetzgebung, aber freilich nur innerhalb ...er ständischen Monarchie, einen Antheil an der Regierung. Zur

vollen Gleichberechtigung der Stände kann er aber auch hier nicht vordringen. Wie die Stände der Besonderheit auf diese Weise als Einzelne, als Privatpersonen, zum Selbstgefühl der allgemeinen Substanz in ihnen selbst kommen, so giebt Hegel auch dem allgemeinen Stande in der Spitze des Fürsten das Moment der Einzelnheit, selbst als einer natürlichen. Und auf solcher Spitze ruht ihm jetzt der Schwerpunkt der ganzen Verfassung, den er zuerst mehr auf Seiten eines bureaukratischen Adels der Wissenschaft suchte. Indem er dem Fürsten hierbei die letzte Entscheidung zutheilte, schwankte er jedoch, ob dieselbe auch auf den Inhalt des zu Erwägenden sich erstrecken soll, oder mehr nur die formelle Entscheidung des „Ich will" sei, die in einer echten constitutionellen Monarchie oft nur die Unterschrift oder den Punkt auf's *i* zu setzen hat, da der Fürst, wenn die Constitution fest sei, an den concreten Inhalt der Berathung gebunden sei. Dieser Punkt auf's *i* ist auch schon bei Hegels Lebzeiten wieder zum Geklätsch der bösen Zungen der Stadt und zum Anklageact gegen den Universitätslehrer an höchster Stelle geworden. Doch der Monarch, den man den Gerechten genannt hat, Friedrich Wilhelm III, wies die Denunzianten mit der einfachen Bemerkung ab und zur Ruhe, dass solcher Punkt doch sehr wichtig sei, indem er das *i* erst zum *i* mache.

Sonst umgiebt Hegel seinen Staat mit allen Garantien der modernen Freiheit; den Geschworenen-Gerichten, der Mündlichkeit und Oeffentlichkeit der Rechtspflege, der Pressfreiheit, der Verantwortlichkeit der Beamten, der Oeffentlichkeit der Parlamente und ihrer Redefreiheit. Er erkennt freilich noch nicht das allgemeine Stimmrecht an; und die Grundrechte des Versammlungs- und Vereinsrechts forderte er nicht als Menschenrechte, sondern höchstens als Corporationsrechte. Daher giebt er dem Polizeistaate im Gegensatz zum *selfgovernment* noch ein grosses Uebergewicht. Und weil er die gesetzgebende Gewalt, wie in der Feudalmonarchie, noch aus den Ständen der bürgerlichen Gesellschaft construirt, so ist er für das Zweikammersystem mit einer erblichen Adelskammer. Seine Philosophie fügte sich den empirisch gegebenen Zuständen, und entwarf kein Ideal der Zukunft.

Weniger zu rechtfertigen ist es freilich, dass er in einer dritten Wendung seiner praktischen Philosophie auch noch die Idee der constitutionellen Monarchie, die doch bereits hier und da zur Realisirung gelangt war, in die Schanze schlug, und sich nun dem Bestehenden, wie es ihn unmittelbar umgab, ausschliesslich überliess.

Hierher gehören die Wandelungen, welche seine Rechtsphilosophie in der zweiten und dritten Ausgabe der Encyklopädie 1827 und 1830 erlitt. Als im dritten Decennium unseres Jahrhunderts die im zweiten versprochenen Volksfreiheiten, auf welche das Volk durch sein vergossenes Blut ein erworbenes Recht hatte, ausblieben, da fing der moderne Liberalismus an, mit idealern Forderungen hervorzutreten, die der Conservatismus noch weniger gewähren wollte. Hegel, der jenen Forderungen früher nicht abhold gewesen war, neigte sich nunmehr zur gouvernementalen Politik, und mässigte sogar die von ihm selber in der Rechtsphilosophie gestellten Forderungen, da er wohl erkannte, dass die Regierung auch diese zu bewilligen Anstand nahm. Es ist diess indessen keine Accommodation an die gegebenen Verhältnisse, wie Haym sie ihm vorwirft. Es ist Theils der Respect vor dieser Umgebung, als einem doch Wirklichen, Theils die Liebe zur Ruhe und die Rückkehr in's Beschauliche, welche die Anzeichen des herannahenden Alters sind.

Als Beispiele dieser Abänderungen führe ich nur an, dass er einen noch grösseren Accent auf das monarchische Princip legte, als sich in seiner Rechtsphilosophie bereits zeigt. An die Stelle der drei Gewalten, die er mit Montesquieu nach Aristoteles unterschieden hatte, trat ihm jetzt mehr nur eine Theilung der Regierungsgewalt. Die Regierung wurde ihm wieder, wie Anfangs, zur Totalität, zum Staatswillen, als solchen, der Alles erhalte und beschliesse. Die Theilnahme des Volkes sank zu einer „ständischen Behörde" herab, damit auch die Privatpersonen „die Einbildung" haben „und die Befriedigung geniessen, Etwas zu gelten." In dieser Rücksicht sagt er: wenn man das Geschäft der Gesetzgebung — was doch eben die Feststellung des allgemeinen Willens ist — zur ersten Gewalt mache, und die Regierungsgewalt zur abhängigen, nur ausführenden, so verkenne man die ideelle Einheit des Staats, welche in der Subjectivität, als der letzten Entscheidung durch die fürstliche Gewalt, enthalten sei. Diess Ueberwiegen der Executivgewalt nennt er sogar die wahre Monarchie, im Gegensatz zu dem jetzt „beliebten Namen" der constitutionellen Monarchie: und man sieht, dass er dem Schein-Constitutionalismus verfällt. Er geht darin so weit, den, wie er sich ausdrückt „hochklingenden Namen des Steuerbewilligungsrechts" zu verwerfen, indem das Finanzgesetz wesentlich eine Regierungsmaassregel sei, und am Budget nur der kleinste Theil des Betrags disputabel sei, und einer veränderlichen jährlichen Bestimmung unterworfen werden dürfe; was ganz im Sinne

der Reaction gesprochen ist. Am Wenigsten will er der Ständeversammlung an der Steuerverweigerung ein Zwangsmittel gegen die Regierung in Händen geben. Selbst die „sogenannten Geschworenen-Gerichte" beruhen ihm jetzt mehr auf unwesentlichen Rücksichten, abstrahiren von der Bedingung des Eingeständnisses, und enthalten daher „die eigentlich barbarischen Zeiten angehörige Vermengung und Verwechselung von objectiven Beweisen und sogenannter moralischer Ueberzeugung." Was hätte Hegel gesagt, wenn er es erlebt hätte, dass sogar den Preussischen gelehrten Richter-Collegien diese „barbarische Vermengung" eingeräumt worden?

Als die Juli-Revolution am 28. Juli 1830, ein Jahr vor seinem am 14. November 1831 erfolgten Tode ausbrach, verschloss er sich immer mehr gegen die Zukunft, und die Ansichten derjenigen seiner Zuhörer und Freunde, welche dieselbe so in's Auge fassten, wie er es mit seiner Zukunft in der Jugend gethan hatte. Wenn er also jetzt die Eine Hälfte seines berühmt gewordenen Satzes, der ihm so viele Angriffe zugezogen hat, besonders accentuirte: „Das Wirkliche ist vernünftig," so haben wir ebenso an seiner frühern praktischen Richtung gesehen, dass er auch die andere Hälfte: „Das Vernünftige ist wirklich," — oder auch, es komme zur Wirklichkeit, zu schätzen wusste. Konnte er dann aber auch die neueren Forderungen des politischen und socialen Lebens, die jetzt auf die Tagesordnung gesetzt worden, nicht im Einzelnen vorhersehen und befürworten, so hat er sich doch als den wahrhaft Deutschen Mann gezeigt, der die wiedererstarkende Nationalität und die politische Grösse seines Volkes nicht nur prophetisch ankündete, sondern auch die richtigen Mittel zur Verwirklichung dieser Idee vorschlug. Das ist nicht der geringste Beweis seiner wahrhaft praktischen Einsicht.

Soll ich nun noch zum Schluss von seinem Privatcharakter, von seinen häuslichen Tugenden sprechen, so würde eine ausführlichere Schilderung die Grenzen dieses Vortrags und meiner Aufgabe überschreiten. Ich beschränke mich daher auf Folgendes. Wie er der Menschheit durch seine Wissenschaft, seinem Volke durch den richtigen Tact seiner politischen Umsicht angehörte, so der Familie durch die Tugenden des Privatmanns. Mit der Festigkeit des Familienvaters, der im eigenen Hause auf Subordination hielt, wünschte er auch, dass der Zutritt zu seiner universellen Wissenschaft nicht den Frieden, die Autorität und die Pietät in andern Familien störe. Brauchte er auch das Schicksal des Sokrates

nicht zu fürchten, so behielt er doch dessen Beispiel vor Augen. Denn während man diesem vorgeworfen hatte, dass er neue Götter eingeführt, dass er die Jünglinge verdorben und sie gelehrt habe, mehr ihm, als ihren Eltern zu folgen: so suchte Hegel im Gegentheil in ähnlichen Fällen zu vermitteln, und in dem über die eingeschlagene Richtung des Sohnes bedenklich gewordenen Vater dessen aufgestiegene Zweifel und Sorgen zu verscheuchen. Dem aufstrebenden und von der Liebe zur höchsten Wissenschaft erglühenden Sohne selber aber rieth er, sich dabei einem praktischen Fache zu widmen, welchem die Philosophie nur förderlich sein könne, wenn er sich auch später ihr allein zu weihen die Aussicht habe und den Beruf in sich fühle. In der eigenen Familie wies er es aber, selbst dazu aufgefordert, stets von der Hand, etwa durch eine Darlegung seiner neuen philosophischen Fassung des Dogma's, irgend einen möglichen Missklang in die unmittelbaren religiösen Gefühle der Seinigen dringen zu lassen. Ueberhaupt liebte er es nicht, sich mit dem ersten Besten in philosophische Discussionen einzulassen, sondern sparte diese seinen Vertrautern auf. Dabei verliess ihn nie die echt Deutsche Bescheidenheit bei dem Vollgefühl seines innern Werths. Als Lebemann liebte er zur Erholung das Kartenspiel mit ganz unbefangenen Leuten, wie H. Beer, Zelter u. s. w., begeisterte sich für die Schönheiten aller darstellenden Künste, die Talente einer Seidler, Milder, eines Lablache, und verschmähte es nicht, auf Ansuchen sogar den Vermittler in dem ernsthaft werdenden Streite zwischen einem zur Bühne gelassenen dramatischen Dichter und dessen beissendem Kritiker zu machen.

Kurz, wenn ich mich eines Shakespearischen Worts bedienen darf: „Es war ein Mann. Nehmt Alles nur in Allem; wir haben seines Gleichen nicht gesehen." Er war ein ganzer Mensch, der ein volles Leben durchgelebt. Und so wird er den kommenden Geschlechtern als Mann der Wissenschaft, als Bürger seines Staates, als Familienhaupt in würdigster Weise zum Vorbild dienen, und von der Sternenkrone unsterblichen Verdienstes umglänzt erscheinen.

Um 4 Uhr vereinigte ein Festmal die näheren, zum Theil aus weiter Ferne herbeigeeilten Freunde Hegels. Von den letztern führen wir namentlich an: Professor Tappan aus America, Professor Campbell von der Universität Minnesota in America, Beide Mitglieder der Philosophischen Gesellschaft, Professor Kalderwood von der Universität Edinburg, Professor Borelius von der Universität Lund, Professor Baier von der Universität Greifswald, Professor Köstlin von der Universität Tübingen. Nachdem der Rector der Berliner Universität, in würdigster Anerkennung Hegels, den ersten Trinkspruch auf den Deutschen Kaiser aus-

gebracht hatte, knüpfte Professor Mätzner unmittelbar daran die Bitte an die Gesellschaft, dem Geiste Hegels eine lautlose Erinnerung zu weihen. Der Rector der Universität Erlangen, Professor Hegel, dankte dem Errichtungs-Comité im Namen der Familie. Professor Michelet brachte einen Toast auf die Stadt Berlin aus: Als richtiges Berliner Kind habe er seine Wiege, seine Familie, sein Amt, sein ganzes Lebensglück in Berlin gefunden. Er habe die Stadt wachsen sehen, zwar nicht vom Fischerdorfe auf, aber doch von einer mässigen Stadt mit 150,000 Einwohnern bis zur Welt- und Kaiserstadt. In der Uebernahme der materiellen Pflege des Denkmals selber haben die Väter der Stadt bewiesen, dass sie damit nicht nur das materielle Wohl durch Handel und Industrie, sondern auch die geistige Bildung, die Hegel vertrete, in ihren Schulen auch ferner hegen und pflegen werden, wie bisher. Er bitte desshalb die Anwesenden, auf das Wohl der Stadt und ihrer Behörden ein volles Glas zu leeren. Stadtrath Schreiner, als Vertreter der Stadt gegenwärtig, beantwortete diesen Trinkspruch mit einem auf die Philosophische Gesellschaft, die so lange bestehen möge, wie die Stadt selber. Dr. Schasler brachte einen Trinkspruch auf die Universität aus. Der Consistorial-Präsident Hegel brachte die Gesundheit des Künstlers aus, der nicht nur die materielle Aehnlichkeit der Züge gewahrt, sondern auch dem ganzen Geiste des Philosophen einen so würdigen Ausdruck verliehen habe. Stadtgerichtsrath Eberty liess Die leben, welche aus allen Völkern her die Beiträge gesendet. Professor Vatke sprach über den Einfluss Hegels auf die Theologie. Und so endete die Reihe der Tischreden erst gegen 10 Uhr mit dem Schluss des schönen Festes selber.

Rechenschaftslegung.

I. Einnahmen.

A. Beiträge.	ℛ𝓉𝒽	𝒮𝑔𝓇	𝒫𝒻
Philosophische Gesellschaft.			
Mätzner 60 Thlr., Michelet 50 Thlr., Schasler, F. Eberty, Schultz-Schultzenstein, v. Kummanine je 10 Thlr., Friedländer 25Thlr., Marelle, E. Eberty, Tugini, Meineke, Märkker je 5 Thlr., Baron v. Korff 75 Thlr., Glagau 2 Thlr., Graf v. Cieszkowski 30 Thlr., Zahn 1 Thlr., Engel 15 Thlr., v. d. Leyen 2 Thlr. 20 Sgr., Bergmann 7 Thlr., Ascherson 6 Thlr., Bratuschek 3 Thlr., F. Kapp, Jörissen je 4 Thlr. Zusammen	349	20	—
Universitäten.			
Berlin. Dillmann 3 Thlr., Vatke 50 Thlr., Benary 3 Thlr., P. Schmidt 2 Thlr.; Bruns 3 Thlr., Heffter 8 Thlr., Heydemann 10 Thlr. 20 Sgr., Berner 11 Thlr. 10 Sgr.; v.			
Latus	349	20	—

	Thlr.	Sgr.	Pf.
Transport	349	20	—
Graefe 10 Thlr., Reichert 5 Thlr. 20 Sgr., v. Lauer, v. Langenbeck, Bardeleben, J. Meier, Böhm, Hartmann, Ravoth, Lucae je 2 Thlr., Eulenburg 5 Thlr. (Schultz-Schultzenstein s. phil. Ges.); Kummer 5 Thlr., Weber 4 Thlr., Curtius 2 Thlr., Hotho 50 Thlr., Werder, Althaus je 5 Thlr, Köpke 3 Thlr., Oppenheim 1 Thlr. (Michelet, Friedländer, Märcker s. phil. Ges.) Zusammen . . .	202	20	—
Bologna. Fiorentino, Albicini je 10 Ital. Lire, De Meis, Gaja (Caltanisetta), Bertolini, Tocco (Modena) je 5; aus Barletta: Scorticati, Scelza, La Serra je 5, Ortona, N. Paolilla je 3, Bicci, F. Paolilla, Gambuto, Severini je 2, Passaretti, Giannone, Boraccino, Criscuoli je 1. Zusammen 73 I. Lire, = 18 Thlr. 7 Sgr. 6 Pf. Davon ab für Incasso, Provision und Wechsel-Stempel 15 Sgr. Bleibt . . .	17	22	6
Bonn. Meier, Hälschner, Böcking je 2 Thlr., Nasse, Knoodt, Gildemeister, v. Hertling, Neuhäuser, Birlinger, Schaarschmidt, Clausius, Aegidi je 1 Thlr. Zusammen	15	—	—
Breslau. Stobbe 2 Thlr., Hertz, Räbiger, H. Schultze je 1 Thlr. Zusammen	5	—	—
Christiania. Monrad, Lyng (auswärtige Mitglieder d. phil. Gesellsch.) je 5 Spec. Thlr., Ungar, Rygh, Bugge, Holmbre, Schjott, Holst, Lieblein (auswärtiges Mitglied der phil. Gesellsch.) je 1. Zusammen 17 Sp. Th. = .	25	15	—
Dorpat. Durch Rector Gubettingen eingesandt 41 Silber-Rubel = ...	34	12	—
Erlangen. Durch Rector Scheurl eingesandt 51 Fl. 30 Kr. S.D.W. = ...	29	12	10
Freiburg i. B. Sengler 10 fl. S.D.W. Ungenannter 30 fl. Zusammen 40 fl. = ...	22	25	8
Giessen. Beiträge mehrerer Professoren, gesammelt durch Professor Lange	8	—	—
Göttingen. Sauppe 2 Thl, Thol, Bohlen, Baum, Wachsmuth, Brugsch (a. M. d. ph. G.), Drechsler je 1 Thlr., Peipers 15 Sgr. Zusammen	8	15	—
Greifswald. Durch Rector George eingesandt	21	—	—
Halle. Erdmann (a. M. d. ph. G.) 10 Thlr., Knoblauch 3 Thlr., Steinhart, Haym je 2 Thlr. Zusammen . . .	17	—	—
Heidelberg. Zeller (a. M. d. ph. G.)	6	—	—
Helsingfors. Snellmann (a. M. d. ph. G.), Cleve je 50			
Latus	762	23	—

	Thlr.	Sgr.	Pf.
Transport	762	23	—
Finnl. Mark, Rein (a. M. d. ph. G.) 34, Cygnaeus, v. Gesen je 20, Malin, Schaumann je 10, Borenius, Cederhauf je 3. Zusammen 200 F. M. = 53 Thlr. Ab: Für Incasso 5 Sgr. Bleibt	52	25	—
Jena. Kuno Fischer (a. M. d. ph. G.) 4 Thlr. 7 Sgr. 6 Pf., Diestel 3 Thlr. 7 Sgr., Seebeck, Böhtlingk je 3 Thlr., Ad. Schmidt 2 Thlr. 7 Sgr. 6 Pf., Gottschalk, Dufft, Dabis je 2 Thlr., Hase, Leist, Fortlage, Dohrn, Abbé, Strasburger, Ebers, Hildebrand, Hartenstein, Snell, Preyer, Haeckel, Frankenhäuser, v. Hahn, Frommann, Sellier, Stöckhardt, Nipperdey, Danz, Gerhardt, Zenker, Zerbst, Walter, v. Sievers, Alwine Göttling je 1 Thlr., Gille, Volkelt je 20 Sgr., Schüler 17 Sgr., Vermehren, Merx, Overbeck, Burkhard, Brockhaus je 15 Sgr., Böhme, Schwarz je 10 Sgr. Zusammen 51 Thlr. 24 Sgr. Davon ab fürs Sammeln und Senden: 1 Thlr. 24 Sgr. Bleibt . . .	50	—	—
Kasan. Boulitsch (a. M. d. ph. G.), Kotelnikow, Troizky, je 5 S. R., Mikszewicz, Koslow je 3, Bolzani 2, Docent Ossokin, Wladimirsky, Dobrotsworsky, Ugiansky, Beresford, Sokolow, Subbotin, Petrow, Prof. Ossokin, Langel je 1. Zusammen 33 S. R. = ...	28	1	6
Kiel. Thaulow 10 Thlr, Bechmann, Lipsius, Gutschmidt, Bartels je 2 Thlr., Lüdemann, Kupffer, Thomsen, Karsten, Weinhold, Seelig, Hänel, Bockendahl, Volkers, Esmarch, Hinschius, Cohnheim, Zirkel je 1 Thlr., Sterroz 20 Sgr. Zusammen	31	20	—
Kiew. Gogotski 18 S. R, Passada 12. Zusammen 30 S. R. =	24	22	6
Königsberg. Rosenkranz 25 Thlr. (a. M. d. ph. G.), Ueberweg 2 Thlr., Caspary 1 Thlr. Zusammen	28	—	—
Leipzig. Zarnke, Marbach, Czermak je 5 Thlr, Krehl 3, Eckstein, Pückert je 2, Fricke, Paul, Hoeck, Schletter, Masius, Wenck, Luthardt je 1 Thlr. Zusammen 29 Thlr. Ab: Fürs Sammeln 3 Thlr. Bleibt	26	—	—
Lund. Durch Borelius (a. M. d. ph. G.) gesammelt . . .	30	—	—
Neapel. Vera (a. M. d. ph. G.) 25 Thlr. — Erste Sammlung Vera's: Barni (Genf) 5 Franken = 1 Thlr. 10 Sgr. Pessina 10 I. L., Trinchera, Senator Imbriani, Arabia, Tulelli, de Luca, Tari, Baldachini, Rocco, Don Minervini, Acampora, Padula je 5, C. Calabrese 2; Grillo, Claps, Spera-Tieri, Statile, Kunseni, Lomonaco, Dorrucci,			
Latus	1034	2	—

	Thlr.	Sgr.	₰
Transport	1034	2	—
Bonaldi, L. Calabrese, Madugno, Netti, Guarnieri, Severini, Caniglia je 1. Zusammen 81 I. L. = 21 Thlr. 2 Sgr. — Zweite Sammlung Vera's 17 I. L. Sammlung Spaventa's 80 I. L. (darunter von ihm selbst 21). Zusammen 97 I. L. = 23 Thlr. 26 Sgr. 6 Pf. Davon ab: Wechsel-Stempel und Provision 11 Sgr. Bleibt 23 Thlr. 15 Sgr. 6 Pf. Im Ganzen	70	27	6
Pavia. d'Ercole, (a. M. d. ph. G.) 4 Thlr.; Cattaneo, Savati, Barinetti, Banguatelli je 20 I, L. Zusammen 80 I. L. = 20 Thlr. 19 Sgr. Im Ganzen	24	19	—
Pesth. Juristische Facultät: Konek, Kautz, Pauler, Baintnek, Wenzel je 2 fl. Oe. W. Zusammen 10 fl. = . . .	5	12	6
Prag. Rector v. Schulte 5 Thlr., Philosophische Facultät 8 Thlr. Zusammen	13	—	—
Rostock. Yirrfelder, Winkel, Aubert, Ackermann, König je 2 Thlr., Tröhlau 1 Thlr. Zusammen	11	—	—
Tübingen. (Durch Holland). Holland 1, Rapp 4, Zirkler 2 Thlr. Zusammen 7 Thlr. Leibniz 10 fl. S. D W., v. Keller 1. Zusammen 11 fl. = 6 Thlr. 8 Sgr. 6 Pf. Im Ganzen	13	8	6
Upsala. Durch Afzelius (a. M. d. ph. G.) gesammelt .	10	16	—
Würzburg. Durch Rector Hoffmann eingesandt 16 fl. 45 Kr. S. D. W. = ...	9	17	—
Akademien.			
Genf. Amiél 6 Fr., Monnier, Debrit, V. Cherbuliez, Bonneton, Humbert je 5, Ph. Roget, Daudiran, Ch. Ritter, Hornung, A. Roget, Conguard, Diederichs, Krauss, Chantre, Bouvier, A. Cherbuliez, Claparède, E. Ritter je 3. Zusammen 70 Fr. = ...	18	26	—
Mailand. Camerini, Schott, Maggi, Ferrari, Nannarelli, je 10 I. L., Malfatti, Cenere-Femicy je 5. Zusammen 60 I. L. = 15 Thlr. Ab: Wechselstempel 1 Sgr. Bleibt 14 Thlr. 29 Sgr. Picchioni 10 fr. = 2 Thlr. 20 Sgr. Im Ganzen	17	19	—
Odessa. Goldenblum (a. M. d. ph. G.), Wagner je 5 S. R., Bogdanowski, Struwe, Lemmé, Candidus, Bienemann, Stapelberg je 3, Jurgewitsch, Karastelow, Sabinin, Pawlowsky, Brückner, Kunitzin, Leontowitsch, Weber je 2, Stamm 1. Zusammen 45 S. R = ...	37	22	—
Latus	1266	19	6

	Thlr.	Sgr.	Pf.
Transport	1266	19	6
Gymnasium.			
Friedrichs-Gymnasium in Berlin. Runge, Schartmann, Fleischer, Herrig, Gumlich, Weissenborn, Schellbach, Born je 1 Thlr. Zusammen	8	—	—
Volksvertreter.			
v. Berswordt-Wallrabe 150 Thlr., Löwe (Calbe) 5, Twesten 5, Franz Duncker 5, Tellkampf 1, (F. Eberty s. ph. G.). Zusammen	166	—	—
Deutsches Reich.			
Altona. Canabaeus	2	—	—
Augsburg. (Durch Drossbach gesammelt.) Steiger 4 fl. S. D. W., Vollmar 2. Zusammen 6 fl. = ...	3	12	10
Bäumenheim bei Donauwörth. Durch Drossbach gesammelt: Drossbach 150 fl. S. D. W., Veith 2. Zusammen 152 fl. = ...	86	25	7
Bahrendorf (bei Magdeburg). C. Niese	10	—	—
Barby. M. Niese	10	—	—
Berlin. Alves, Lazarus, Lasson, F. A. Leo, M. Duncker, H. Duncker, A. Duncker je 10 Thlr., Olcsin, Al. Schmidt, J. H. je 2 Thlr., Philipp 10 Sgr., König, Wittich, Wunschmann, Bolze, Röhricht, Clausen, Bertram je 1 Thlr., M. Schulze 5 Thlr. 20 Sgr., Matthäi 3 Thlr, Korsch, v. Hartmann je 5 Thlr., Wittwe Agathon Benary 11 Thlr. 10 Sgr., Baron v. d. Goltz 25 Thlr., Ellger 4 Thlr., Ungenannt 3 Thlr. Zusammen	145	10	—
Darmstadt. David Strauss (a. M. d. ph. G.)	6	—	—
Erfurt. Professor Schmidt (a. M. d. ph. G.)	1	—	—
Gransee. Fink	1	—	—
Halle. Hinrichs	5	—	—
Leipzig. Duncker & Humblot	40	—	—
Mecklenburg. Parchim: Hutther 3 Thlr. Mirow: Asmus 5 Thlr. Zusammen	8	—	—
Oppeln. v. Viebahn (a. M. d. ph. G.)	15	—	—
Pommern. Stettin: Heydemann 5 Thlr. — Durch v. Wedell gesammelt: v. Wedell auf Schwerin bei Daber 10 Thlr., Mendelssohn auf Roggow 5 Thlr., Tornow auf Kunow 20 Thlr. Zusammen	40	—	—
Quedlinburg. Schellwien	5	—	—
Neu-Ruppin. Starke 5 Thlr., Hedwig Förster 10 Thlr. Zusammen	15	—	—
Latus	1834	7	11

	Thlr.	Sgr.	Pf.
Transport	1834	7	11
Stuttgart. v. Klump 1 Thlr. — Gesammelt durch Wieland: Wintterlin 1 fl. 45 Kr., Kleiber 3 fl. 30 Kr., Krafft (Maulbronn), Redacteur W. je 3, Pfarrer S. in E., Dr. G., v. G. je 2, Keller (Oehringen) 1 fl. 45 Kr., Dr. K., Fr. Mayer je 30 Kr., Dürr (Weinsberg), Ungenannter je 1 fl., Bhr 5 fl. 15 Kr. Zusammen 27 fl. 15 Kr. Davon ab: 7 Kr. Porto. Bleibt 27 fl. 8 Kr. = 14 Thlr. 27 Sgr. 10 Pf. — Gesammelt in Würtemberg durch Vischer aus Stuttgart 244 Thlr. 5 Sgr. Im Ganzen	260	2	10
Schloss Tambach (Baiern). Graf Ortenburg	20	—	—
Thorn. Copernicus-Verein	10	—	—
Trzemeszno. Kuntz	5	20	—
Wittenberg. H. Schmidt	2	—	—
Wolfenbüttel. Wirk	2	—	—
Zabern (im Elsass). Woog	2	—	—
Oesterreich-Ungarn:			
Jaroslaw. F. Chlebik 4 Thlr.; v. Neusser, Zirke, Horwitz je 2 fl. Ö.W., Hay 4, Plech 5, Pincles 3, N. N. 1. Zusammen 19 fl. = 10 Thlr. 12 Sgr. 6 Pf. Im Ganzen	14	12	6
Brody. Sigall 2, Amalie Nierenstein, H. Nierenstein je 3 fl. Zusammen 8 fl. = ...	4	9	—
Germakowski. Trautzl 10 fl. = ...	5	12	9
Krakau. Englisch, Kanzk je 2 fl. Zusammen 4 fl. = .	2	6	—
Przemysl. A. Chlebik	1	—	—
Wien. Menger. (Alles diess durch F. Chlebik gesammelt.)	1	—	—
Bodenbach. (Das Uebrige in Oesterreich durch Biedermann.) Biedermann 20 Thlr. — F. Jordan, A. Jordan, Spielmann (Teschen) je 10 fl., Seidl 5 fl. Zusammen 35 fl. = 18 Thlr. 29 Sgr. Im Ganzen	38	29	—
Prag. Brosche, Buschbeck, Tempsky, Ailter & Zdekauer je 10 fl. Zusammen 40 fl. = ...	21	20	—
Frankreich.			
Paris. V. Benary 50 Thlr. — Gesammelt durch P. Janet: Janet, Vacherot, Rémusat, Bénard je 20 fr., Revue des cours litéraires 25, Renan, Taine, Laugel, Yung, Alglave, Mézières, Piat fils, Albitès, Berthelot, Dollfuss, Verein Stanislas in Nancy, de Pomairol je 10, 6 Zöglinge des phil. Lyceums von Mont de Marsan 6, Littré, Brémond, Beausire, Marey, Terrier, Frau Coignet, Hille-			
Latus	2225	—	—

	Thlr.	Sgr.	Pf.
Transport	2225	—	—
brand, Koch, Piras, Durand de Gros, Bohn, Cerf, Ribot, Oursel je 5, Waltz, Papillon, Liard je 3, Fabre, ein Mitglied der Friedensligue, Loyer, Lecoq, Garnier, Granger je 2, Tchivileff, Champigny je 1 fr. Zusammen 324 fr. = 87 Thlr. 2 Sgr. Ab: 1 Sgr. 6 Pf. Wechselstempel. Bleibt 87 Thlr. 6 Pf. Im Ganzen	137	—	6
Grossbritannien.			
Brighton. Ruge	5	20	—
Edinburg. (Durch Hutchison Stirling.) Hodgson 10 L. 10 s., Stirling 10 L., Munro und Thompson (Cambridge) je 5 L. 5 s., Jenner 5 L., Henderson 3 L. 3 s., Rev. Mitchell (South-Leith), Rev. Simpson (Dysart), Jowett (Oxford) je 2 L. 2 s., Caird (Glasgow) 2 L., Wallace, Rev. Goodsir, Carmichael, Rev. Gunion (Greenock), Rev. Mackintosh (Buchanan), Donaldson, Blackie, Green (Oxford), Neil (Moffat), Nichol (Glasgow), Brown, Anderson (London), Ingleby (London), Masson, Campbell Smith je 1 L. 1 s., Archibald Constable, Wyld, Laurie, T. C., Rev. Lewis Campbell (St. Andrews), William Smith, Bethune (of Blebo Cupar-Fife), Mackenzie (Caldarvanhouse Dumbartonshire) je 1 L., Bishop, Wright (Kensington) je 10 s. 6 p., Leser des British Controversialist 8 s. 6 p., Rendall (Leith), W. A. je 5 s. Zusammen 73 L. 3 s. 6 p. =	497	10	-
London. Arthur Russell 5 L. = 34 Thlr. Ab für Wechsel-Courtage 5 Sgr. Bleibt	33	25	—
Italien.			
Florenz. Castiglia 5 Thlr. 20 Sgr. — Erste Sammlung durch Raphael Mariano: Mariano 20 I. L., P. Villari, Ferri, Mamiani, Di Marzo (Avellino), Protonotari je 10, De Gubernatis, Marguerita Mignaty, Ferrari, Erdan, Lioy, Bonghi, del Zio je 5, De Boni 4, Benassai, Trezza, Chilovi je 3, E. Villari 2. Zusammen 120 I. L. = 30 Thlr. 22 Sgr. — Zweite Sammlung 65 I. L. = 16 Thlr. 7 Sgr. 6 Pf. Im Ganzen	52	19	6
Turin. Marselli (a. M. d. ph. G.)	5	12	6
Rumänien.			
Jassy. Majorescu (a. M. d. ph. G.).	20	—	—
Russland.			
Fürst Druckoy-Lubecki 25 Thlr., Hehn (Petersburg)			
Latus	2976	27	6

	Thlr.	Sgr.	Pf.
Transport	2976	27	6
10 Thlr.; Esthland: Baron Yxkull s. 100 fr. (27 Thlr.); Baron Yxkull j. 25 S.R., v. Gimmelstiern 5, zusammen 30 S.R. (24 Thlr. 10 Sgr.). Im Ganzen	86	10	—
Schweden.			
Gothenburg. Wolff.	3	—	—
Serbien.			
Belgrad. Matic, Zenic, Ristic, Huet je 1 östr. Ducaten, Marcowitsch 2. Zusammen 6 östr. D. = ...	19	6	—
America.			
E. Kapp (Texas) 25 Thlr., Tappan (a. M. d. ph. G.) 10 Thlr. Zusammen	35	—	—
B. Sonstige Einnahmen.			
Gewinn beim Einkauf und Verkauf von Werthpapieren, inclusive Zinsen	73	29	—
Für verwerthete Materialien	53	10	—
Für E. Kapp's Erdkunde als Geschenk des Verfassers an die Philosophische Gesellschaft steuerten die vierzehn in der Sitzung vom 30 October 1869 anwesenden Mitglieder derselben, statt das Werk zu versteigern, je 10 Sgr. zum Denkmal bei, das Buch der Gesellschaft lassend. Zusammen	4	20	—
Für 27 Exemplare von Michelet's Vortrag über Schleiermacher meist an Studirende, aber auch in der Philosophischen Gesellschaft verkauft: 4 Thlr. 15 Sgr. Für die Zusendung an die Mitglieder der Philosophischen Gesellschaft erhielt der Schriftführer 2 Sgr. 6 Pf., verausgabte nur 1 Sgr. 8 Pf. an Porto, so dass 10 Pf. übrig blieben. Also im Ganzen	4	15	10
Summa	3256	28	4

II. Ausgaben.	Thlr.	Sgr.	Pf.
1. Für zwei Zeichnungen des Denkmals	42	20	—
2. „ das Photographiren desselben	50	—	—
3. „ Einrahmung einer Zeichnung u. einer Photographie	1	—	—
4. „ die Kolossal-Büste	1500	—	—
5. „ das Postament	800	—	—
6. „ Holzbekleidung des Denkmals	15	7	6
Latus	2408	27	6

	Thlr.	Sgr.	Pf.
Transport	2408	27	6
7. Für das eiserne Gitter darum	115	—	—
8. „ den Anstrich desselben	13	—	—
9. „ den Granitsockel desselben	82	20	—
10. „ die Fundamentirungen	90	—	—
11. „ Mosaikpflaster um das Denkmal	18	—	—
12. „ die Gartenanlagen	110	—	—
13. „ Einkassirung der Beiträge	7	22	—
14. „ Druck, Satz, Papier und Heften	62	29	—
15. „ Schreib-Materialien	1	29	6
17. „ Kauf dreier Zeitungsnummern	—	7	6
17. „ Insertionsgebüren an die Vossische Zeitung	—	27	—
18. „ den Männerchor am 3. Juni	15	—	—
19. „ den Einband der Schenkungsurkunde	2	—	—
20. „ Miethe des Saales der Singakademie	15	—	—
21. Dem Portier der Singakademie	1	—	—
22. Zuschuss zu den beiden Festmalen	34	22	6
23. Für Porto	33	29	7
Summa	3013	4	7

III. Bilanz.

	Thlr.	Sgr.	Pf.
Eingenommen	3256	28	4
Ausgegeben	3013	4	7
Ueberschuss	243	23	9

welcher, lediglich von der zuletzt eingegangenen Sammlung Vischers aus Würtemberg stammend (S. 170), der Keim einer Hegelstiftung werden dürfte.

Anhang.

1. Eduard von Hartmann: Ueber die nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus.

2. Derselbe: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik.

(Bericht Michelet's in der Sitzung der Philosophischen Gesellschaft vom 29. April 1871.)

I.

M. h. H. Herr Dr. Eduard v. Hartmann scheint in seiner erzwungenen Einsamkeit grössere Fortschritte in der Philosophie gemacht zu haben, als manche Katheder- oder Privatphilosophen mit ihren Versuchen,

die Meinung des philosophischen Publicums zu Kant zurückzuschrauben. Herr Eduard v. Hartmann will kein Kantianer, er will ein Hegelianer von 1870 sein. Hatte ich es nicht in meiner Jubelschrift: „Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph," gehofft, dass der einsame Denker, nach Ueberwindung zweier Illusionen, sich mit der vollen Hingabe seiner Persönlichkeit an den Weltprocess zu einem wirklich positiven Standpunkt emporschwingen werde? Diese Erwartung scheint in Erfüllung zu gehen. Es heisst in dieser Hinsicht am Schlusse der ersten Flugschrift: „Diess sind nach meiner Ansicht die Grundlinien eines consequenten logischen Evolutionismus, als deren Vertreter ich das Recht zu haben glaube, mich einen Hegelianer von 1870 nennen zu dürfen. Dass aber Hegel den Gedanken, dass Alles logische Entwickelung eines logischen idealen Inhalts ist, — diesen Gedanken, den die Besten vor ihm nur geahnt und bruchstückweise angedeutet hatten, zum philosophischen Princip erhoben, und von ihm aus den Ausbau eines philosophischen Systems versucht hat: das ist seine unsterbliche That, für die der Dank der Nachwelt sein Grab mit dem unverwelklichen Lorbeer schmückt." Kann man beredter den principiellen Werth der Dialektik hochpreisen?

Aber der Hegelianer von 1870 dünkt sich doch vorgeschrittener, als Hegel selber, dessen Mangel eben darin bestehe, dass seine Dialektik, obgleich Hr. v. Hartmann das Wort anfänglich vermeidet, nur logische Entwickelung sei, und diese allein dem Weltprocesse zu Grunde liegen solle. Der Anfang der Schrift äussert sich in dieser Rücksicht also: „Hegels Philosophie lässt sich in den Worten zusammenfassen: Der Weltprocess ist Entwickelung, die Entwickelung ist logisch, das sich Entwickelnde ist das Logische und ausser ihm ist nichts. Der dieses Grundprincip genau deckende Name für das System würde der des logischen Evolutionismus sein. Indem das Logische nicht nur bestimmendes Moment, sondern auch alleinige Substanz und Subject der Entwickelung ist, ist Hegels Philosophie Panlogismus. Indem das Logische in der Fülle seiner Bestimmtheit sich als Idee darstellt, ist sie Idealismus, und zwar absoluter Idealismus, weil die Idee selbst das Absolute ist."

Nun, ich behaupte und werde es an Herrn Hartmanns eigener Darstellung erhärten, dass er, dem ich eine Sonderstellung im hellen Haufen der heutigen Tagesphilosophen anweisen zu können wünschte, mit seinem blinden Geschrei gegen die Hegel'sche Philosophie, bei aller Anerkennung derselben, ganz in den ausgetretenen Geleisen einer unverstandenen und unverständigen Kritik einherschreitet. Wenn Hartmann hinzufügt: „Dass der Weltprocess Entwickelung, und zwar logische Entwickelung des Logischen selbst sei, diess ist die ewige und unvergängliche Wahrheit der Hegel'schen Philosophie;" so ist diess Lob Hegels Hartmanns Irrthum. Und wenn er schliesst: „Dass nichts, als

das Logische sei, und nur diess das der Entwickelung zu Grunde liegende Substrat und Subject sei, ist ihr zu überwindender und bereits überwundener Irrthum;" so ist es ebenso wiederum Hartmanns Fehler, diesen Tadel gegen Hegel ausgesprochen zu haben. Es ist ganz richtig, dass nach Hegel nichts ohne das Logische ist; es ist ganz falsch, ihm unterzuschieben, dass Nichts, als das Logische sei. Die Entwickelung ist ihm nicht nur logische Entwickelung des Logischen selbst, sondern auch logische Entwickelung der Natur und des Geistes. Erst der Geist ist die wahrhafte, die eigentliche, die lebendige Entwickelung, d. h. nach Hartmanns eigener Definition der Entwickelung: „der Fortschritt zum Zwecke." Darum hat Hegel seine Philosophie Geistesphilosophie genannt im Gegensatze zur Schelling'schen Naturphilosophie. Und Hartmann hat sowenig Recht, als Rosenkranz es hatte, dem Kinde einen anderen Namen zu verleihen, als der Vater selber ihm bestimmte.

Dass die Entwickelung dem Geiste, und allein dem Geiste angehört, lässt sich unschwer daraus entnehmen, dass in ihm erst der Gedanke seiner selbst bewusster, sich selbst erzeugender Gedanke ist. Der Gedanke in der Logik ist nur an sich seiender, nicht selbstbewusster, nur von uns gedachter Gedanke. Wir, der Geist, entwickeln ihn also nur in ihr; er entwickelt sich hier noch nicht selbst. Die logischen Kategorien stellen, wie sich Hartmann sehr richtig ausdrückt, zwar in der Fülle ihrer Bestimmtheit die Idee dar. Aber diess diamantene Netz, das wohl das bestimmende Moment, den Rhythmus und Pulsschlag der Dialektik, im ganzen Universum bildet, nicht eine blosse Form ist, sondern auch Inhalt der Wahrheit an sich hat, ist doch immer nur Prädicat der Dinge (ἃ κατηγορεῖται τῶν ὄντων), ihre starre, unlebendige Allgemeinheit, keineswegs die alleinige Substanz und das alleinige Subject der Entwickelung, wie der Verfasser meint. Im Gegentheil. Die Natur und der Geist sind die alleinigen Subjecte, die erst jenen Prädicaten Fleisch, Blut und Leben einflössen, und sich an ihnen entwickeln. Und da der an sich seiende Gedanke in der Natur bis zum Nichtgedanken, bis zum Gegensatze des Gedankens fortschreitet, um erst durch einen harten Kampf sich im Geiste zum sich wissenden Gedanken zu erheben: so liegt hierin eben der Grund, dass nicht die Natur, sondern der Geist der Zweck des Fortschritts ist; womit die eigentliche Entwickelung wieder nur in ihn fällt. Wenn er aber auf diese Weise das Letzte in der Erkenntniss ist, so ist er doch bei Hegel, nach einer Aristotelischen Redewendung, das Erste dem Sein nach. Das Dritte, die Totalität, also der Geist, ist daher das schon in der Logik und der Natur, als seinen einseitigen Abstractionen, allein Wirksame, indem er sich aus seinem Ansichsein zum Fürsichsein erhebt. Wir müssen also vielmehr sagen, der Weltprocess ist Entwickelung des Geistes, nur des Geistes, und ausser dem Geiste ist überhaupt nichts wahrhaft, weil das Logische und das Natürliche nur die Momente seiner Totalität sind,

die er sich selbst voraussetzt, um aus ihnen zu sich selbst als Resultat zurück zu kehren. So schlagen also, nur durch die Kraft des Geistes, die logischen Kategorien sowohl in den Gestalten der Natur, als in denen des Geistes dialektisch in einander um. Die Attraction ist selbst Repulsion in der Schwere, im Kreise das Rückwärts und das Vorwärts identisch. Die Willkür ist selbst die Gebundenheit, die Freiheit die Nothwendigkeit, die Anarchie der Despotismus, das Hässliche selbst schön, die Wahrheit die beiden Seiten des Irrthums. Es ist auch nicht die Logik oder die Natur, welche den Fortschritt der Weltgeschichte macht, sondern allein die sich entwickelnde Freiheit des Menschengeistes selbst, wenngleich nach logischen und Natur-Gesetzen.

Das Ziel, welches Hartmann sich in dieser Flugschrift vorsetzt, ist nun folgendes: „Dass die Hegel'sche Philosophie Logismus und Idealismus, vor Allem, dass sie logischer oder idealer Evolutionismus ist, ist ihr Verdienst; dass sie Panlogismus und absoluter Idealismus sein will, ist ihre Schwäche und Einseitigkeit. Die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit des Panlogismus habe ich bereits anderwärts gezeigt. Jetzt will ich versuchen, den unerschütterlich wahren Grundgedanken Hegels, dass aller Process Entwickelung sei, als kritischen Maassstab an die Durchführung anzulegen, welche derselbe in seinem Systeme gefunden hat. Eine solche Kritik wird eine wahrhaft immanente sein, wie Hegel selbst sie gefordert hat. Sie wird den Manen des verewigten Geistesheroen eine Huldigung zollen, die um so unverfänglicher und bezeichnender ist, als der Standpunkt ihres Verfassers dem Hegels in den meisten Einzelfragen geradezu entgegengesetzt erscheint." Die grausame Dialektik, von der Hartmann hierbei am Schopfe gefasst wird, fügt es nun so, dass in den meisten Einzelfragen, in denen er von Hegel abzuweichen behauptet, eben die von ihm angeführten Sätze Hegels es auf's Klarste darthun, dass Hartmann seine, wie er wähnt, von Hegel abweichenden Behauptungen vielmehr diesem verewigten Geistesheroen verdankt, und dieser gerade das Gegentheil von dem behauptet, was Hartmann ihm andichtet. Diess soll die kurze Analyse der Schrift uns zeigen.

Hartmann will nämlich Hegels Durchführung der Entwickelung „auf den drei Stufen des Processes, der Idee in ihrem Ansichsein, ihrem Aussersichsein und ihrem Anundfürsichsein betrachten," d. h. also betrachten, wie Hegel die Dialektik auf die Logik, die Natur und den Geist angewendet hat. Wir bemerken dabei nur, dass die Idee in ihrem Anundfürsichsein nicht mehr bloss die Idee, sondern eben der Geist ist. Warum verwischt diess Hartmann? oder ist ihm diese Verwischung nicht schlechthin nöthig, um Hegeln den Panlogismus der absoluten Idee vorwerfen zu können?

Was nun erstens die logische Entwickelung betrifft, so waren wir nicht wenig überrascht, wahrzunehmen, wie Hartmann sich sogleich

den dialektischen Anfang als Uebergang vom Sein zum Nichts gefallen lässt: „Die Idee in ihrem Ansichsein befindet sich zunächst auf der denkbarst einfachen Stufe des reinen Seins. Diess ist der Ausgangspunkt der Entwickelung, der inhaltlich genommen schlechthin leer = Nichts ist, formell aber doch nicht nur in irgend welcher Weise sein muss, sondern der Möglichkeit nach den ganzen Reichthum der Entwickelung in sich birgt." Wenn Hartmann dann aber der Hegel'schen Dialektik in der Logik den Vorwurf macht, dass, eine Entwickelung innerhalb der reinen Idealität in Scene zu setzen, ein falscher Schein sei, weil jede Entwickelung zeitlich sei, ein ewiger Process kein Process wäre: so wird der Tadel allein dadurch möglich, dass Hartmann sich in den Kopf gesetzt hat, Entwickelung statt Dialektik zu sagen. Da nun, fährt er fort, die Entwickelung einen Zweck haben muss, so sei die Selbstentwickelung der Idee vor der Schöpfung, vor ihrer Bethätigung das zweckloseste Spiel von der Welt. Nach diesen in's Leere geführten Fechterstreichen kommt ein Satz, wodurch er Hegeln selbst von dem Fehler der logischen Entwickelung, den er so eben an ihm aufgefunden haben wollte, freispricht: „Hegel giebt aber im Grunde genommen auch zu, dass eigentlich nur das discursiv auseinandergezerrte ewige Verhältniss der Momente dem subjectiven Nachdenken als Entwickelung erscheine; worin schon liegt, dass es in Wahrheit keine sei." Nun also, warum sieht denn Hartmann die Windmühlen seines eigenen Dorfes für Riesen in der Burg der Philosophie an, die er ritterlich zu bekämpfen habe, um partout ein philosophischer Don Quixote zu sein? Wir sind es in der That, die logisch das unbeweglich im Meere der Wahrheit festgestellte Netz der Kategorien denken, um dann darin die lebevoll springenden Fische der Natur und des Geistes sich tummeln zu lassen.

Wenn aber Hartmann auch so noch folgenden Einwand anzubringen sich bewogen fühlt: Warum die Hauptmomente einer logischen Entwickelung im Reiche der reinen Möglichkeit noch angeben, da sie schon im Ansich des reinen Seins enthalten seien? so ist eben darauf zu erwiedern, dass Hegel nicht, wie Hartmann, in dem impliciten Ansichsein des Unbewussten den ganzen Reichthum der logischen Kategorien schon explicirt sieht. Die feinen Adern und Fäden des Gedankens, die sich belebend und beseelend durch den Stoff und das Fleisch der wirklichen Welt hindurchziehen, kann man nicht im Instinct-Brei des Herzens, nicht im wirren Knäuel des unbewussten Ansich entdecken. Aber auch Hartmann will nicht in diesem dumpfen Weben des Unbewussten verbleiben. Er verlangt „eine Unendlichkeit concreter Intuitionen, in welchen alle Phasen nicht nur dieser Welt, sondern aller möglichen Welten umfasst sind." Diess Reich der idealen Möglichkeit lasse sich nicht in drei Bänden Logik abhandeln. Es sei „eine thörichte Vermessenheit des discursiven Gehirnintellects, dem

ewigen Weltverstande auch nur die Grundzüge des Weltenschaffens nachconstruiren zu wollen." Die ganze Ausstellung läuft also lediglich auf die sehr fadenscheinige Alternative hinaus, dass Hegel „den mühsamen Weg eines geduldigen rationellen Empirismus verschmähte," indem er durch seine dialektische Methode „in titanischer Ungeduld seine Aufgabe mit Einem Schlage durch synthetische Construction aus den letzten Elementen der Analyse des menschlichen Denkens lösen zu können" gemeint habe. Also auf den Gegensatz der apriorischen und der aposteriorischen Erkenntniss reducirt sich schliesslich der ganze Kern des Pudels. Und Alles, was Hegel über die Harmonie der Erfahrung und der Speculation redete und that, geht spurlos an diesen tauben Ohren und blöden Augen des unbewussten Philosophen vorüber.

Das ist Alles, was Hartmann der Hegel'schen Logik vorzuhalten weiss. Kommen wir zweitens auf die Naturphilosophie, so beginne hier, sagt er, im Gegensatz zu dem rein idealen Theile des Systems, die Sphäre des Realen. Sicherlich! Und nun druckt er in gesperrter Schrift ein grosses Wort auf's Papier gelassen ab: „So gewiss alle reale Entwickelung nur Entwickelung des Idealen im Realen ist, so gewiss ist Entwickelung des Idealen ausserhalb der Realität eine Chimäre." Ganz richtig! Behauptet denn aber Hegel, dass die logischen Kategorien ausserhalb der Realität existiren, oder auch nur sich entwickeln? Der hat das ABC der Hegel'schen Philosophie nicht begriffen, der noch wähnt, sie hypostasire die logischen Kategorien, ich weiss nicht in welchem eingebildeten Himmelsgebiete oder transscendenten Weltverstande. Und mit solcher von Hegel entlehnten Immanenz des Idealen im Realen glaubt nun Hartmann, in Schellings Fussstapfen tretend, den Uebergang der Logik in die Naturphilosophie als die Unmöglichkeit aussprechen zu dürfen, wie die Idee es anfange, sich selbst zur Natur zu realisiren. Nach Hartmanns Satze ist das Ideale nie ausserhalb des Realen. Um also den Hegel'schen Uebergang in die Natur zu kritisiren, durfte Hegel nicht so weise sein, als der weise Hartmann, der diese Weisheit von Hegel gelernt, und schon von Plato und Aristoteles hätte lernen können. Hartmann hat darum auch gar kein Recht, an Hegel die Frage zu richten, „wie die Idee dazu kommt, sich in die unsagbaren sinnlichen Einzelheiten, in das Diese zu individuiren." Denn es ist ganz falsch, dass „nach Hegel eben das unsagbare Diese ausserhalb der Sphäre des Begriffs, und damit des Logischen liegt." Erinnert sich denn Hartmann nicht, was Hegel am Schluss der Logik von der zugeschärftesten Spitze der Persönlichkeit sagt, die vielmehr das Allgemeinste sei? Nur im Diesen wirkt die Idee, ohne darum es unmittelbar bewirken zu brauchen.

Nun aber von zwei Sachen Eine: entweder ist Hartmann der Meinung, die Idee könne unmittelbar aus sich selbst das individuelle Diese erreichen, oder sie kann es nicht. Offenbar ist Hartmann der

letztern Ansicht. Warum dann aber Hegel ein Verbrechen daraus machen, dass er sie theilt. Hegel hatte schon vor 70 Jahren geschrieben, er könne Herrn Krug und seine Schreibfeder nicht deduciren. Will das Individuum Hartmann deducirt sein? Höchstens Thaten, grosse Thaten des Individuums lassen sich deduciren. Ob die Philosophie des Unbewussten darunter gehöre, lassen wir hier unerörtert. Und nun lobt Hartmann selbst an Hegel diese untergeordnete Stellung des Individuums: „Desshalb steckt doch auch wieder etwas Wahres darin, dass der Panlogismus Hegels vor dem sinnlichen Diesen sein Kreuz schlägt; denn es liegt dieser Scheu die Ahnung zu Grunde, dass die Idee es nicht von sich selber erreichen kann, sondern nur mit Hülfe des Unlogischen." Des Unlogischen! Also hat doch der sogenannte Panlogismus Hegels etwas Unlogisches, ist mithin nicht Panlogismus; und in der Naturphilosophie kommt nicht lediglich logische Substanz zum Vorschein, sondern es giebt ausser dieser doch in ihr noch etwas Anderes, nämlich natürliche Subjecte. Ja, hinterdrein bringt Hartmann selber noch eine Menge Beschuldigungen gegen Hegel vor, die alle beweisen, dass diese ganz aus der Luft gegriffene Assertion über den Panlogismus jeder Begründung entbehrt. Der Setzer hätte sich schämen sollen, daran mit zu helfen, dass solche Widersprüche gegen einen grossen Denker von solchem kleinen Geiste in die Welt geschickt würden; er hätte diesen Schrift-Satz mit einer kleinen Anmerkung begleiten müssen.

Zuerst sagt nämlich Hartmann: „Hegel sieht sich in die unangenehme Nothwendigkeit versetzt, eine Incongruenz zwischen der Idee und dem Inhalte der Realität zu statuiren, welche nirgends nachweisbar ist, und welche, wenn sie nachweisbar wäre, die logische Entwickelung und die Wahrheit, welche die grosse Errungenschaft des Idealismus bildet, wieder vernichten würde, — die Wahrheit, dass die Idee selbst aller Inhalt der Realität ist und ausser der Idee kein Inhalt der Realität existirt." Also Hartmann ist es, der auf dem Standpunkt des Hegel angesonnenen Panlogismus steht, demzufolge ausser dem Logischen nichts sei. Hegels Grundprincip aber beruht vielmehr darauf, dass die Idee einen Gegenstoss, ein Inadäquates, eine Incongruenz, kurz ein Unlogisches zu bekämpfen habe in der Natur, und also erst nach dem Siege über dasselbe zum Geiste gelangen könne. Und nun vertieft sich Hartmann selbst immer mehr in die Beweisführung, dass Hegel einen Widerstoss gegen die Idee angenommen habe: „Hegel sucht als Grund für die behauptete Incongruenz den Begriff des Zufälligen zu benutzen; ein Begriff, der selbst die Bankerotterklärung des Begriffes ist, — ein Begriff, der sich selbst aus dem Reich des Begriffs und des Logischen ausdrücklich in das Gebiet des Unlogischen verweist, wo er allein seine Stätte findet; wo er aber auch berechtigt und von grösster Wichtigkeit ist." Hartmann weiss auch sehr gut,

dass Hegel diess Zufällige die Ohnmacht der Natur nennt, überall Vernunft zu zeigen. Nimmt man dazu, dass Hegel selbst der Natur das Zufällige anweist, und diess überall in ihr herrschen lässt, so muss man über die vollständige Unkenntniss des Thatsächlichen erstaunen, welche den Empiriker Hartmann doch nicht abhält, die Pfeile seiner willkürlichen Urtheile so in's Blaue zu versenden.

Aber es kommt noch besser. Einerseits heisst es: „Das ist zu verwundern, dass die Entwickelung des Ganzen sich trotz des realen Durcheinanders der Individuen doch noch an diesen, wenn auch in unvollkommener Weise, gegenbildlich wiederholt. Hegel zeigt von diesem Gegensatze in der Naturphilosophie keine Ahnung, und so verdunkelt sich ihm der Begriff der Entwickelung selbst, indem er die reine und die äusserlich bedingte Entwickelung vermengt und verwirrt." Und kaum sind diese niederschmetternden Worte niedergeschrieben, so wird noch auf derselben Seite Hegel, in dialektischer Gerechtigkeit, der ihn wieder aufrichtende Vorwurf gemacht, das Ungeahnte geahnt zu haben: „Nimmermehr kann das Zufällige im Inhalt des Weltprocesses anzutreffen sein, da dieser ganz Idee und ganz und gar logisch ist. Ganz unverständlich aber ist, wie das Zufällige, der sich durchsetzenden Idee gegenüber, ein selbstständiges Moment repräsentiren, und woher dasselbe die Macht nehmen soll, um der Idee erfolgreiche Opposition zu machen. Hegel führt hier ein Element ein, welches sein Grundprincip, dass nichts als die logische Idee ist, aufhebt." Also Hegel führt das ein, wovon er so eben keine Ahnung gehabt haben soll, und womit er die Unzulänglichkeit von sich weist, die Hartmann ihm zuweist. Denn die Entwickelung des Individuums ist nach Hartmann die äussere, bedingte Entwickelung; und das ist genau, was Hegel die Zufälligkeit nennt, und womit er dennoch „der Individualität Rechnung trägt," — was Hartmann leugnet. Dass in dieses Unlogische aber wiederum das Logische hineinscheint und sich durchsetzt, wird doch Hartmann am Wenigsten misskennen wollen; und das ist der wahre Sinn des Lassalle'schen Spruchs von der „Logik der Thatsachen."

Nachdem dann Hartmann mit vornehmer Ueberhebung seiner selbst, bei eingestreuten gnädigen Lobeserhebungen Hegels, ein Langes und ein Breites darüber gesagt hat, dass Hegel in der Logik und in der Natur nichts, als die rein logische Entwickelung dargestellt habe, kommt schliesslich heraus, dass Hegel weder in der Logik noch in der Natur eine eigentliche Entwickelung, sondern vielmehr nur einen ewigen Kreislauf angenommen habe, der in der Logik als ausserzeitlich, in der Natur als innerzeitlich, und hier, da er doch ewig sein soll, als eine unendliche Zeit umspannend erscheine. Nun ja, das System der Kategorien ist nicht entstanden, und die dialektische Entwickelung desselben ist nur im denkenden Philosophen, in der Darstellung der

Wissenschaft eine in die Zeit fallende. In Bezug auf den Naturprocess wird Hegel aber angeklagt, dass ihm auch da, „Alles zugleich ist. Der wahre Stufengang der Natur ist ihm nur ein Stufengang der Dignität, der im Innern unseres ihn denkenden Begriffs seinen Verlauf hat. Aber dieser Stufengang kommt nicht als zeitliche Succession zur Erscheinung. Für Hegel hat die Natur keine Geschichte; was als solche erscheint, ist Rückwirkung des Geistes auf sie." Es ist erfreulich, in diesem Punkte wenigstens zum ersten Male einer richtigen Auffassung des zu kritisirenden Philosophem's zu begegnen. Und so würde hier eine Verständigung noch am Ehesten in Aussicht genommen werden können, während über das Bisherige jeder derartige Versuch an Hartmanns hartem Verstande, an seiner Verkennung des zu kritisirenden Genius, und an der ungeheuern Aufgeblasenheit, mit welcher der Kritiker seinen eigenen Werth überschätzt, unbarmherzig zu zerschellen droht.

Der funkelnagelneue Gedanke, mit welchem Hartmann schulmeisterlich Hegels Gedanken von der Geschichtslosigkeit der Natur widerlegen will, ist der Standpunkt unserer Materialisten des 19. Jahrhunderts, welchen der Begriff der menschlichen Freiheit gänzlich abhanden gekommen ist, und die den Menschen zu einem reinen Naturproduct herabsetzen. „Nein, Meister Hegel," ruft Hartmann superklug aus, „Natur und Geschichte sind keine Gegensätze. Der ganze Weltprocess ist durch und durch Geschichte, ist durch und durch Naturgeschichte. Die sogenannte" (!) „Geschichte des Geistes ist nur ein verschwindend kleiner Bruchtheil der Naturgeschichte. Nothwendigkeit plus Zufälligkeit in der Natur, und Freiheit im Geiste sind falsche und künstliche Gegensätze." Nun zeigt aber doch kein Stern, kein Körper des Sonnensystems die mindeste Spur einer geschichtlichen Entwickelung, mit Ausnahme der Erde. Es war also schon immer vorsichtiger, wie es auch Hartmann einmal begegnet, von einer Geschichte der Erde, als von einer Geschichte der Natur zu sprechen. Aber auch die Entstehung der Erde, z. B. aus einem glühenden, oxydirten Metallklumpen, der, von Wasser umgeben, allmälig erkaltete u. s. w., ist eine durch keine Erfahrung bestätigte physicalische Hirnspinnerei. Die Thiergattungen der Urwelt sind in den heutigen Geschlechtern, nur etwas umgebildet und mehr verzweigt, erkennbar. Das Mammuth ist der Vater des Elephanten, der Saurier der der Eidexe, der Auer- oder Ur-Ochs, — nun da ist sogar noch der Familienname und die Simultaneität geblieben. Ist der erste Mann aus Dreck, das erste Weib aus seiner Rippe, sind sie aus dem Affen (und woher ist denn der Affe?) gekommen, — keine Philosophie wird solche Absurditäten auch nur der geringsten Berücksichtigung würdigen. Wunder wollen doch die Materialisten auch nicht annehmen. Ein Mensch setzt — ohne Wunder — zwei frühere voraus. Das Menschengeschlecht ist also nicht entstanden, wenn auch erst später die

Erde in ihre geographischen Unterschiede auseinanderfiel, und so die Ausbreitung des Menschengeschlechts gestattete, das in der Urzeit eine Oase am anders inclinirten Nordpol der Erde bewohnte, wie ich diess sonst in der „Epiphanie," im „Naturrecht" weiter begründet und ausgeführt habe. Wenn die Gattungen die ewigen Ideen sind, so hat es auch immer Individuen gegeben. Die Umbildung der Erde, die jetzt die Geologen selbst nicht als eine plötzliche Katastrophe, sondern als eine langsame Wandelung fassen, ist also in der Natur nur die Voraussetzung, Bedingung und Wirkung des aus der Urzeit in den geschichtlichen Process tretenden Menschengeschlechts. Hartmann nennt diese sogenannte Geschichte der Natur auch ganz richtig: „eine teleologische Vorwirkung des Geistes," und entkräftet damit seinen Einwand gegen die Geschichtlosigkeit der Natur abermals selbst. Die Dialektik der Natur als solcher ist kein Fortschritt, sondern nur der Kreislauf des ewigen Einerlei, mithin keine Entwickelung. Der Keim der Eiche schliesst ihre Dialektik durch Stamm, Blatt, Blüte, Frucht mit dem gleichen Keime, mit einer Eichel, womit sie auch begann; es kommt für die Natur kein noch nicht dagewesener, neuer Zweck herein, sondern nur für den Geist.

Den dritten Theil des Hegel'schen Systems, die Philosophie des Geistes, führt Hartmann nun also ein: „Haben wir in den vorhergehenden Theilen nur das zu Grunde liegende Princip loben können, aber die Ausführung durchweg tadeln müssen, gerade weil sie dem Princip untreu wurde, so haben wir es von jetzt an mit den unvergänglichen Leistungen des Hegel'schen Geistes zu thun." Was zunächst den Tadel betrifft, so schob Hartmann fälschlich Hegeln das Grundprincip einer Entwickelung in Logik und Naturphilosophie unter, das Hegel dort gar nicht aufstellte: und nun hatte Hartmann leichtes Spiel zu beweisen, dass Hegel diess Princip in beiden Wissenschaften nicht durchführte; was also der Anerkennung gleich kommt, dass Hegel diese Durchführung in ihnen auch nicht anstrebte. Im Geiste scheint Hartmann endlich das volle Verständniss aufgegangen zu sein. Festhalten wirst Du, Geselle Hartmann, es aber nur können, wenn Du Dich nicht mehr der Einsicht verschlossen haben wirst, dass Natur und Geschichte Gegensätze sind, und die Geschichte des Geistes nicht künstlich zu einer Naturgeschichte herabgesetzt werden darf.

Was das Einzelne betrifft, so hat Hartmann ganz Recht, dass die Religionsphilosophie darin bestehe, die Form der religiösen Vorstellung in den philosophischen Inhalt der Wahrheit zu verwandeln. Und wenn in dieser Symbolisirung der Dogmen des Christenthums auch der unmittelbare Inhalt desselben modificirt wird, so hat Hartmann doch vollkommen Unrecht, darin eine Vernichtung des Christenthums zu erblicken, indem vielmehr Hegels „Deutungen" das Christenthum erst zur Wahrheit machen, wenn auch als das „neue Christenthum." Dass bei

diesen Deutungen aber „die Freiheit zum Guten und Bösen" mit verloren gehe, ist eine materialistische Schrulle, die Hartmann Moleschott und Voigt und Fechner und wie sie Alle heissen mögen, nachspricht. Dass nach Hegel „der Vater der erste Paragraph der Logik, der Sohn die Summe der übrigen" sei, ist ein zu dummer Vorwurf, als dass er die mindeste Widerlegung verdiente. Wenn Hartmann dann, wegen Hegels vermeintlicher Wegsymbolisirung und Zertretung des Christenthums bis an der Wurzel, sich zum Patron des religiösen Gefühls aufzuspreizen sucht, so heisst diess doch nichts Anderes, als einen Atheisten zum Zionswächter, — den Bock zum Gärtner bestellen. Und kaum hat Hartmann gesagt, dass Hegels „Deuteleien" keine Religion, sondern Philosophie seien, so redet Hartmann auch wieder von einem Cultus der Ideen; was doch eine philosophische Religion ist. Kaum hat er Religion und Philosophie als nimmermehr verträglich mit einander ausgesprochen, so stellt er ihre dereinstige Uebereinstimmung in der weitern Entwickelung der Geschichte in Aussicht. Solche kleine Widersprüche geniren einen grossen Geist nicht!

Einen grossen Fehler entdeckt dann Hartmann noch an der Hegel'schen Auffassung der Entwickelung, nämlich den, dass sie einmal abgeschlossen, einmal also das Ziel des ganzen Weltprocesses erreicht sein müsse, die Zukunft aber damit, wegen der Ewigkeit des Processes, zur unendlichen Einförmigkeit einer Tretmühle herabsinke. Oder vielmehr, weil dann Alles Stagnation sei, soll Hegel das Ziel ebensowohl als ein auf jeder Stufe erreichtes, wie erst in unendlicher Zeit zu erreichendes aussprechen. Da nun Hartmann die Möglichkeit einer dialektischen Synthese dieser Gegensätze bestreitet, so sieht er die Lösung nur in der unumstösslichen Erkenntniss, „dass die Entwickelung nothwendig ein Endziel in endlicher Ferne voraussetzt, und dass nach Erreichung dieses Endziels der Process ganz aufhören muss, wenn nicht Stagnation die Entwickelung ablösen soll." Aus dem Regen der Stagnation fällt Hartmann hiernach in die Traufe des Nichts: „Der Endzweck der Entwickelung kann überhaupt nirgends anders, als im Aufhören des Processes liegen," also in der reinen „Potenz" des Nichtseins. Und indem er diess als das „aus dem Hegel'schen Princip streng logisch gefolgerte Resultat" behauptet: so sieht man freilich, dass er doch am Ende die Marotten und Illusionen des Nihilismus seiner Philosophie des Unbewussten noch nicht losgeworden, und sich vielmehr ihre Richtigkeit dadurch selber einzureden und zu attestiren bemüht ist, dass er sie zu nothwendigen Consequenzen von Hegels logischem Evolutionismus macht, zu dessen Vertreter er sich plötzlich aufwirft. Das ist der Zweck der ganzen Flugschrift. Hartmann will das „unerschütterliche" Grund-Princip, dem Hegel nicht treu genug blieb, zu Ende gedacht haben: und zwar durch das grosse Nichts seines Unbewussten. Dass Gott erbarme! Vor solchen Hegelianern von

1870 bedanken wir uns. Hegel kann froh sein, dass er, hier glücklicher, als Friedrich II. bei Kunersdorf, mit solchem Gesindel in seinem mit unverwelklichem Lorbeer geschmückten Grabe sich herumzuschlagen, enthoben wurde.

II.

Das zweite Werk, welches in acht Abschnitten „Kantische Studien" enthält, knüpft unmittelbar an das erste an, indem Hartmann es lehrreich findet, die Bemühungen Kants zur Lösung der Erkenntnisstheorie eingehend zu betrachten, — weil die neueste Deutsche Philosophie ihre grossen Wahrheiten und grossen Irrthümer auf Ideenkeime bei Kant zurückführe (S. 3). Als ob Hegel hier mittelbar durch die Kritik der Kantischen Ansichten widerlegt werden solle! Wie in der ersten Schrift aber Hegel, so wird jetzt Kant vollständig missverstanden, noch dazu mit der Prätension Hartmanns, durch die Widerlegung beider Philosophen seinen Standpunkt als das wahre Resultat ihrer Philosopheme herauszustreichen. Kann man aber aus diesem Grunde auf einen einsamen Dilettanten einen Stein werfen, wenn wir am Markte der Wissenschaft sitzende Repräsentanten der Philosophie nicht viel besser über Kant in die Welt hinein faseln hören. In der ersten Studie: „Die subjective Erscheinung," kritisirt Hartmann Kants Satz, dass die Anschauungen, dadurch, dass sie in Raum, Zeit und Kategorien gefasst werden, Objectivität erhalten. Kant gründet diese Behauptung bekanntlich darauf, dass erst durch die Einheit des Bewusstseins die Anschauungen in ein Object zusammengefasst werden, — dass sie erst, wenn sie durch Raum, Zeit und Kategorien nach einer Regel geordnet sind, Nothwendigkeit und Beharrlichkeit, statt Willkür, offenbaren. Worauf Hartmann antwortet, dass die subjectiven Erkenntnissformen: Raum, Zeit und Kategorien, doch nicht dazu beitragen können, die subjectiven Vorstellungen zu Objecten zu machen. Hartmann bescheinigt damit nur seinen Materialismus und Sensualismus, der durchaus ein sinnliches, äusseres Dasein verlangt, wo er Objectivität zugestehen soll. Ihn trifft also der Vorwurf Kants gegen die alte Metaphysik, die Erscheinungen zu Dingen an sich zu machen, während es gerade das ausnehmende Verdienst Kants ist, die auf dem Wege der Erfahrung gewonnene Wahrnehmung, wenn sie auch etwas Objectives ist, nicht für das wahrhaft und an sich selbst Seiende gelten zu lassen. Kant documentirt dadurch eine viel tiefere Einsicht in die Natur der endlichen Verstandes-Erkenntniss, als Hartmann, indem Kant dieselbe für blosse Erscheinung hält, und nur soviel Objectivität an dieser bestehen lässt, als noch von aprioristischen Erkenntnissformen in dieselbe hineinscheint.

Wenn Kant also den Gegenstand der Wahrnehmung noch „Object als subjective Erscheinung" nennt, so will Hartmann eben auch diese Objectivität nicht statuiren, und versucht in einer zweiten

Studie: „Das transscendentale Object" (S. 9—18), diesen letzten Schimmer von Realität, den die Kantische Philosophie noch übrig lasse, als eine Inconsequenz derselben hinzustellen. Hartmann geht davon aus, dass Kant selbst das Bedürfniss fühlte, seiner Erscheinung eine objective Stütze zu geben. Kant sagt, dass, wenn es kein Object an sich selbst gäbe, die Erscheinung ein blosser Schein wäre. Die Erscheinung sei nur dadurch Erscheinung, dass sie Erscheinung von Etwas, Erscheinung eines von ihr unabhängigen Gegenstandes sei. Da nun ein solcher Gegenstand nicht wieder unmittelbar angeschaut werden könne, weil er dann selbst nur Erscheinung wäre, so müsse er gedacht werden. Er könne daher Noumenon, Gedankending, im Gegensatz zum Phänomenon, als dem Gegenstande der Sinne, genannt werden. Da der Verstand mit Raum, Zeit und Kategorien aber nur sinnliche Gegenstände erkennen könne, so dürfen diese Formen nicht auf Gedankendinge angewendet werden. Da der Verstand ferner zum Erkennen nichts Anderes, als diese Formen besitze, so habe das Noumenon für uns nur negative Bedeutung, als ein Grenzbegriff, auf dass sich der Verstand nicht für die alleinige Erkenntniss ausgebe. Positive Bedeutung hätte es nur für einen anschauenden Verstand oder für eine intellectuelle Anschauung des Urwesens, dessen Gedanken die Dinge selber seien, indem dasselbe die Dinge durch sein Denken mache. — Diesen geläufigen Sätzen Kants hält nun Hartmann entgegen, dass dadurch die Erscheinungen keineswegs auch nur auf indirecte Weise objective Realität bekämen. Denn da dieses intelligible Ding an sich unerkennbar sei, so können wir auch gar nichts über die Objectivität und Gegenständlichkeit eines solchen Jenseits aussagen. Die Widerlegung ist abermals gänzlich verfehlt. Kant will durchaus nicht die Intellectualwelt für ein Object der Wahrnehmung, das im Context der Erfahrung angetroffen werde, noch weniger für ein fernes Gebiet des Jenseits angesehen wissen. Auch könnte es ja, wenn man nichts von ihm weiss, vielleicht wahre Objectivität besitzen. Kant hat abermals ein höheres Bewusstsein über die Natur der wahren Erkenntniss, als Hartmann bekundet. Denn nachdem Kant die Erscheinungen der Sinnlichkeit für das nicht wahrhaft Seiende ausgesprochen hat, sieht er dieses in der That im Reiche des Intelligibeln, in der Gedankenwelt selbst. Und damit hat er die grossen Wahrheiten seiner Nachfolger angebahnt. Darum aber will Hartmann eben auch diesen Ideenkeim gewissermaassen im Mutterleibe ersticken, auf dass er nicht gross werde. Hartmann kommt aber zu spät. Der Keim ist schon ein ausgewachsener Baum der Erkenntniss geworden, unter dessen Schatten auch Hartmann selber gemächlich Platz genommen hat.

Nachdem Hartmann so die Welt der Phänomene gleich der der Noumene bei Kant vernichtet und bewiesen zu haben glaubt, dass aus Kants Grundsätzen nur subjective Einbildungen ohne Realität folgen, widerlegt er nun

auch in einem dritten Abschnitt: „Das transscendentale Subject" (S. 18 — 33), die Objectivität des Begriffs der Seele. Hier geht der Missgriff so weit, Kant die Behauptung der Existenz eines Seelendings unterzuschieben, während Kants Meinung die gerade entgegengesetzte ist. Hartmann führt auch unbegreiflicher Weise alle die Kantischen Stellen an, worin das „Ich denke" als eine blosse Erscheinung ausgesprochen wird, worin Kant es also tadelt, dass man diess Subject als Object fasse, und darauf die Kategorie anwende. Und nachdem Hartmann erwähnt hat, dass Kant diess als „Subreption des hypostasirten Bewusstseins" bezeichne, beschuldigt Hartmann selber Kant dieser Subreption, ein hinter dem Erscheinungs-Ich steckendes, real existirendes, an sich seiendes Etwas = x angenommen zu haben. Hartmann empfindet „fast Mitleid" über „dieses verzweifelte Herumwürgen" in „widersprechenden Sophismen." Ich kann wohl sagen, dass mir volles, aufrichtiges Mitleiden ein Schriftsteller erweckt, welcher, nachdem er einen, wenngleich nur vorübergehenden, doch immerhin glänzenden Erfolg mit seinen originellen Paradoxien des Unbewussten 1870 errungen hatte, nunmehr durch Auskramung solches schmähligen Unverstandes über den Gedankengang eines der grössten Heroen der Wissenschaft sein Bischen Flitterruhm mit täppischen Händen selber wieder zu zerzausen beschäftigt ist.

Was Kant will und ausspricht, ist vollkommen klar, und wird auch von Hartmann in seiner Gedankenlosigkeit selber abgedruckt: Man solle sich nur hüten, das Ich, als ein Vernunftwesen, für etwas mehr gelten zu lassen, als eine blosse Idee. Man verkenne sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache halte. Im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken sei Ich das Wesen selbst. — Es liegt hierin also der grosse Gedanke, der von Fichte und Hegel weiter ausgeführt worden ist, dass die Thätigkeit des Denkens selbst das wahrhaft objective, an und für sich seiende Wesen des Ich sei. Kant drückt diess so aus, dass die Ideen nicht aufhören, Realität zu haben, weil wir sie nur in uns antreffen; Hartmann dagegen, der keine andere Realität kennt, als die er sieht und tastet, sie in der geistigen Thätigkeit vermisst, nagt hier selber, als der Bock, eine der köstlichsten Früchte im Garten der Philosophie muthwillig an.

Das trostlose Resultat, das Hartmann in Jacobi'scher Manier aus den Lehren der Kantischen Psychologie zieht, und das ihm sogar „Schrecken" einflösst, ist daher dieses: „Die Realität des Vorstellungsactes, als einer an und für sich realen Function, war der letzte Hoffnungsanker auf einen Schimmer von Realität. Der Vorstellungsact hat nun auch seine Realität verloren, und ist zu blosser Erscheinung, hinter der nichts ist, d. h. eben zu blossem Traum, oder, falls der Traum seine trügerischen, instinctiven Ansprüche auf Realität

nicht fahren lässt, zu blossem falschem Schein herabgesunken. Jetzt scheint der Schein nicht einmal mehr wirklich, sondern er scheint bloss noch zu scheinen. Ein Traum ohne Träumer, ein Traum, der sich selbst träumt, ein Traum, der nicht einmal als Traum existirt, sondern sein Traumdasein nur träumt, — das ist die unerbittlich strenge, letzte Consequenz der Kantischen Principien." So erblickt Hartmann in der Kantischen Philosophie nur „Solipsismus, absoluten Illusionismus." Und wenn diese Philosophie ihm den Eindruck macht: „Der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an," so hat er offenbar in Wildfangsart aus dieser edlen Gestalt der Philosophie nur den klaffenden Abgrund des Nihilismus, wie er sich in seiner eigenen Philosophie des Unbewussten aufthut, herausgelesen, gerade wie er seine eigenen „Grundlinien eines consequent logischen Evolutionismus" in Hegels universelle Weltanschauung hineingelesen hat.

Die zwei folgenden Abschnitte: „Die transscendente Ursache (S. 33 — 49) und Transscendente und immanente Causalität" (S. 49 — 77), sollen nun zeigen, wie — nachdem Kant auf dem bisher angegebenen Wege, statt „die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären," vielmehr „die Unmöglichkeit derselben demonstrirt hat" — „Kant selbst diejenige Modification an seiner Annahme vorgenommen hat, welche allein im Stande ist, die Erklärung zu ermöglichen, dass er aber über den Widerspruch, in den er sich durch das stricte Festhaltenwollen seines oben dargelegten Standpunkts einerseits, und die Anerkennung der Nothwendigkeit einer Modification desselben andererseits versetzt, mit sich selbst nicht in's Reine gekommen ist." Die Art und Weise aber, wie Hartmann sich diese angebliche Modification, die Kant an seinem Systeme angebracht haben soll, zu Rechte legt, ist im höchsten Grade eigenthümlich: Um aus dem Zauberkreise der Subjectivität, in welchem die Wahrnehmung gebannt ist, herauszutreten, bedürfe Kant nämlich eines positiven Transscendenten, das mit dem dem Bewusstsein Immanenten in Beziehung stehe. Da die Denkformen nun das Subjective seien, so könne der Anknüpfungspunkt nur in der Materie der Anschauungen, d. h. in der sinnlichen Empfindung, zu suchen sein. Indem dann die Empfindung in einem Afficirtsein der Sinnlichkeit bestehe, das Vorstellungsobject aber nicht das Afficirende sein könne, weil es selbst erst durch die Synthesis des Verstandes aufgebaut worden: so bleibe nichts übrig, als eine transscendente Ursache anzunehmen, welche, als äusserer Gegenstand, unsere Sinne afficire. — Damit hätte also Hartmann s e i n e n Kant glücklich in das Fahrwasser des gemeinen Empirismus hineingezogen. Diese Modification der ursprünglichen Lehre Kants will Hartmann dann auch in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft entdeckt haben: oder vielmehr er hat von Jacobi, Schopenhauer, mir und Andern gehört, dass

die erste Ausgabe eine viel speculativere, idealistischere Färbung, als die zweite, habe.

Was mich namentlich betrifft, so habe ich als Beispiel dieses Unterschiedes besonders die Stelle hervorgehoben, in welcher Kant, indem er die Causalität der Empfindung auf das Ding an sich zurückführt, die Vermuthung aufstellt, dass diess übersinnliche Substrat der Erscheinungen und unser Ich sehr wohl ein und dasselbe denkende Wesen sein können. Diese dem Ich immanente Ursache, die Kant ausdrücklich zum Grunde für den Stoff der Anschauungen macht, ohne dass sie selbst der Stoff sei, ist Hartmann nun im höchsten Grade unbequem und passt keineswegs in den Kram seines Empirismus. Er sagt daher auch: „Kant musste das geistreiche, aber irreleitende Aperçü der ersten Auflage in der zweiten unterdrücken." Gerade dieses Aperçü ist aber der fruchtbringende Schatz, welchen die Kantische Kritik von der zweitausendjährigen Arbeit der philosophischen Vergangenheit gehoben hat, um daraus durch die Philosophie seiner Nachfolger den vollen Reichthum der Wahrheit sich entfalten zu lassen.

Es ist nun auch gar nicht zu leugnen, dass die Fassung der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft einen nüchterneren Anstrich darbiete, dass in ihr die Dinge an sich einen grösseren Anflug äusserer Realität erhalten haben. Aber kaum hat Hartmann dieser Weglassungen in der zweiten Ausgabe Erwähnung gethan, welche auch den ganz guten Grund für die von ihm geforderte Modification des Kantischen Standpunkts lieferten: so legt sich Hartmann, man sollte es nicht für glaublich halten, auf die entgegengesetzte Seite, und fällt so selbst in die Widersprüche, die er Kant bei dieser Gelegenheit vorwirft. Hartmann kann Jacobi und den Andern doch nicht ihr Urtheil über die erste Ausgabe bloss nachsprechen. Er muss ein Original, d. h. also, nach Göthe, ein Narr auf eigene Hand sein. So soll die zweite Auflage, obgleich Kant sich darin ausdrücklich gegen die Identificirung seiner Lehre mit der Berkeley's verwahrt, doch einen reineren Idealismus gewonnen haben. Wie kann aber, wenn die erste Ausgabe realistischer ist, die zweite den perhorrescirten Solipsismus und Illusionismus durch eine Modification dieser realistischeren Fassung beseitigen oder auch nur abschwächen? Ich muss es daher lediglich Hartmann selber überlassen, mit sich auszumachen, wie er durch solche Widersprüche die von ihm behauptete Modification der Kantischen Philosophie beweisen könne, da er diesen Beweis durch sein Umspringen sich ja selbst so sehr erschwert hat.

Diese Schwierigkeit vermehrt er dann noch dadurch, das er Kant jede Entschiedenheit, eine solche äussere transscendente Causalität anzunehmen, abspricht. Kant nenne immer noch das transscendente Ding an sich eine intelligible Welt. Auch heisse bei Kant diese Ursache zeitlos; was wieder an die fatale Intellectualität erinnert, von der unser

Materialist nun ein für alle Mal nichts wissen will. Ja, Hartmann entblödet sich nicht, Kant sogar daraus ein Verbrechen zu machen, dass er diese transscendente Ursache auch als transscendental bezeichne, und so beide scharf in seiner Terminologie geschiedene Ausdrücke verwechsele. Während Hartmann nun aber mit diesem philosophischen Gegensatze in seinem ganzen Werke von Anfang bis zu Ende vollständig über den Fuss gespannt ist, hätte er doch daraus, dass Kant hier eben den Ausdruck transscendental gebraucht, vielmehr abnehmen sollen, dass Kant, seinem ursprünglichen Standpunkt getreu, das an sich seiende Wesen der Dinge für etwas dem menschlichen Geiste Homogenes, also Immanentes und damit Transscendentales ausgegeben habe, und auf diese Weise der Anstoss dazu gewesen sei, dass Fichte aus dem absoluten Ich das Universum als die Reihe der Bestimmtheiten des Ich deducirte. Damit fällt auch der von Herbart der Kantischen Philosophie gemachte Vorwurf, dass sie die Causalität hinterher auf das Ding an sich übertrage, nachdem sie vorher die Kategorien nur auf Erscheinungen beschränkt wissen wollte, hinweg. Denn wegen der Homogeneität des Ich und des übersinnlichen Substrats der Welt ist von keiner äusserlichen Ursache, keiner *causa efficiens* die Rede, sondern es könnte höchstens der Begriff der *causa sui* darauf bezogen werden.

Da aus dem Gesagten erhellt, wie wenig Hartmann im Reinen ist über die Modificationen, die Kant mit seinem Systeme vorgenommen hat, so ist klar, dass Hartmanns Kritik dieser Modificationen noch weniger im Reinen sein konnte. Darauf kommt es Hartmann aber auch gar nicht an. Er will nur schlechterdings, so gut es geht, an Kants Hand, aus dessen absolutem Illusionismus durch ihn selber herausgeleitet sein, und dabei Kant zum Mitschuldigen seines flachen Empirismus machen. Hartmann sagt daher: Indem „Kant seinen Grundsatz der immanenten Causalität unbeachtet bei Seite lässt und ihm thatsächlich widerspricht, wo es sich um seine allereigentlichste Anwendung handelt, folgt er einem richtigen Instinct, in dem er sich überhaupt seinen meisten Schülern und Nachfolgern jederzeit überlegen erweist." Diese haben nämlich den allerdings nur unbestimmt und inconsequent, nur kritisch oder hypothetisch hingestellten Grundsatz der Immanenz der Ursache zur vollen Consequenz der Wahrheit erhoben. Hartmann dagegen wirft sich in die entgegengesetzte Consequenz, und führt, um diese verhasste Immanenz ganz los zu werden, Argumente trivialster Sorte für den gemeinen Mann an, die Sie mir mitzutheilen erlassen werden, und die ich nur mit der Argumentation von Diogenes, dem Hunde, vergleichen kann, welcher, um Zeno's Widerlegung der Bewegung zu widerlegen, im Auditorium auf und ab spazierte.

Durch seine bisherigen Studien will Hartmann den Idealismus widerlegt haben. Denn der Idealismus wurzele in dem Satze: „Was ich denken kann, ist mein Gedanke; also ist mir undenkbar, was nicht

mein Gedanke ist." Da wer dieses Argument anerkenne, kein Transscendentes zulassen dürfe, so verfalle er rettungslos dem absoluten Illusionismus, und damit sei der Idealismus *ad absurdum* geführt. Das Argument sei aber nur in seiner uneingeschränkten Gestalt fehlerhaft. Das Transscendente müsse nicht als etwas rein Negatives gefasst werden, sondern auch als ein Positives, das eine reale Anknüpfung an das Transscendentale habe. Hartmann fühlt also doch das Bedürfniss Subjectivität und Objectivität, Denken und Sein irgendwie in Beziehung zu bringen. Er fährt fort: „Hier erhebt sich nun scheinbar dieselbe Schwierigkeit von Neuem. Entweder ist das Positive, das den Begriff des Nicht-Immanenten erfüllen soll, selbst Gedanke; dann bleiben wir wiederum in der Sphäre des Gedankens stehen. Oder es ist Nicht-Gedanke, dann ist es nicht denkbar. An diesem Punkte sind bisher alle Denker gescheitert, wenn sie sich dazu aufgeschwungen haben, bis zu ihm zu gelangen. Die Antwort ist, es muss Gedanke sein, und doch nicht mein Gedanke, nicht immanent; es muss ein Ideales sein, und doch nicht ein Ideales in meinem actuellen (gegenwärtigen) Bewusstsein, — es muss inhaltlich identisch sein mit meinem Gedanken, und doch nicht er selbst sein." Eine solche „Negation der Immanenz im actuellen Bewusstsein" nennt Hartmann nun die „intuitive unbewusste Idee," die, wenn er sie als sein Eigenthum vindicirt, doch dem an sich seienden, objectiven Gedanken Hegels, wie ein Wassertropfen dem andern, ähnlich sieht.

Es ist also die höchste Undankbarkeit, wenn Hartmann seinen eigenen Kantischen Studien das verdanken will, was er aus der ersten Hand von Hegel hätte haben können, ja von ihm, und zwar mit Bewusstsein, auch entnommen hat. Denn was ist der logische Evolutionismus seiner ersten Flugschrift, um dessen willen er sich einen Hegelianer von 1870 nennt, Anderes, als dieser so eben als sein Eigenthum verkündete Gedanke? Auch haben wir Hartmanns Eingeständniss in dieser zweiten Schrift selber: „Das unbewusst idealische Geschehen der Idee ist die reale oder transscendente Causalität, deren rein logische Natur ich anderwärts dargethan habe (Phil. d. Unbew., 2. Auflage, S. 709 — 711)." Was soll man aber von einem Schriftsteller denken, der seinem Vorbilde vorwirft, gescheitert zu sein an einer Klippe, bis zu welcher er, der Spätere, gedrungen sei, nachdem es diesem Spätlinge nur darum gelungen ist, sich durch Umsegelung der Klippe vor dem Schiffbruch zu retten, weil besagter Vorgänger nach überwundener Schwierigkeit jenem nach Hülfe spähenden Schriftsteller am Schlepptau glücklich der Gefahr entführt hat? Und nicht nur Hegel hätte ihm hier ein Leuchtthurm sein können, sondern Kant war mit der hypothetischen Identität des Ich nnd des intelligibeln Substrats der Erscheinungen der Lösung sehr nahe, und Hartmanns Kantische Studien hätten ihm durch dieses *„apperçu"* den richtigen Weg andeuten können, wenn er nicht

durchaus einen original sein sollenden Gedanken bei den Haaren hätte herbeiziehen wollen, den er dann noch mit dem heiligen Scheine gründlicher naturwissenschaftlicher Studien umkleidete.

Durch Instinct, schliesst Hartmann diesen Abschnitt, denke das Bewusstsein in seiner subjectiven Kategorie der Ursache das discursiv nach, was in dem unbewussten ideal-realen Causalprocess intuitiv vorgedacht sei. Freilich sei die Empfindung nicht durch die transscendente Ursache selbst, sondern nur durch eine Vorstellung derselben im Bewusstsein für's Bewusstsein gesetzt, welche der subjective oder immanente Repräsentant der an sich seienden Ursache, aber eben darum transscendental sei. So sehen wir den Urheber der Philosophie des Unbewussten aus dem durchstossenen Ei des Kantischen Kriticismus ganz wohlgemuth herauskriechen, die zerbrochenen Schaalen auf seinem noch feuchten Kopfe mitschleppend. Da sieht man doch den Nutzen Kantischer Studien, der um so fassbarer wird, je mehr die Gedanken des so Studirten entstellt und verhunzt wurden. Und damit rühmt sich Hartmann in der That weiter gegangen zu sein, als Kant, während dessen unmittelbare Nachfolger — also doch wohl Fichte, Schelling und Hegel — rückwärts geschritten seien, indem sie „durch sophistische Hülfsmittel dem absoluten Illusionismus ausbiegen zu können vermeinten." Welch' köstliches Recept, das mit einem Male alle Marodeure der Philosophie zur kühnsten Avant-Garde dieser Wissenschaft umgestaltet!

Die drei letzten Abschnitte (VI—VIII) stellen nun den so verballhornisirten Kant dar, wie er, „restituirt" und verklärt im Lichte der Philosophie des Unbewussten, einige sehr wesentliche Hartmann'sche Modificationen erdulden muss, mit denen dann allerdings der Verschlimmbesserer vollkommen im Reinen ist. Zuerst besagt Num. VI (S. 78—90), dass „die Kategorien als Formen des Dinges an sich" zu gelten haben, diesem daher, ausser der Causalität, auch Dasein, Realität, Substantialität, Nothwendigkeit, Vielheit u. s. w. zukommen müsse. Natürlich! Denn die Hartmann'schen Dinge an sich sind ja eben nichts mehr und nichts weniger, als die wieder hypostasirten Erscheinungen des Kantischen Kriticismus: also z. B. das Ding an sich des Steins, des Hunds, der Flinte, des menschlichen Körpers u. s. w. Wenn Hartmann dabei, um die Vielheit der Dinge an sich zu beweisen, sagt: „Niemand zweifelt im Ernst daran, dass er selbst, sein Weib und sein Kind nicht Eine, sondern drei Seelen sind, nämlich drei Jche an sich: so spricht aus ihm der mürrische Hagestolze und cynische Weiberhasser, als den wir ihn ja schon seit der Philosophie des Unbewussten kennen. Dem liebenden Familienvater sind jene drei Seelen in der That Eine. Sehr possierlich aber nimmt es sich aus, dass nicht alle Kategorien dem Dinge an sich zukommen sollen: nämlich diejenigen nicht, welche blosse Beziehungsbegriffe des bewussten Denkens seien,

wie Allheit, Negation, Limitation, Nichtsein, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Zufälligkeit. Wobei ich wohl wissen möchte, wie ein Ding an sich es z. B. anstellt, sich von vielen andern solchen zu unterscheiden, ohne durch dieselben limitirt zu sein.

Das Allerpossierlichste aber ist, dass Hartmann denn doch das Gift des absoluten Idealismus aus seinen naturwüchsigen materialistischen Adern gänzlich auszumerzen nicht im Stande ist. Denn hinter den Dingen an sich, die hinter den Vorstellungsobjecten sich verbergen, verbirgt sich noch die reine, göttliche, unbewusste Vernunft, deren vom Willen realisirte Intuitionen die Dinge an sich sind, und in welcher Anschauung und logische Form aus einem Gusse der Spontaneität, und desshalb in untrennbarer Einheit sind; — eine recht hübsche dialektische Identificirung der Gegensätze im Hegel'schen Sinne. Auch Fichte und Schelling sollen auf ihre Weise in diese Harmonie durch Beseitigung des Transscendenten einstimmen. Aber Hegel ist ihm darin denn doch — nach einem prachtvollen Bilde — viel zu weit gegangen: „Statt den trennenden Strom zu überbrücken, durchsticht Hegel die Deiche, und schwimmt lustig auf der allgemeinen Ueberschwemmung herum." Bravo! Da hat er sein Strafgericht für alle Ewigkeit dahin! Hartmann hindert diess nicht, ganz im Hegel'schen Geiste fortzufahren: „Die Dinge an sich existiren in denselben logischen Formen, wie die Objecte gedacht werden; und das ist eben die Conformität des Immanenten und Transscendenten hinsichtlich der logischen Formen des Denkens und des Daseins, — mit andern Worten die Wahrheit." Diese sei also keine willkürliche Anwendung *a priori* der Kategorien auf die Anschauungen, weil die Anschauungen auch *a posteriori* die Kategorien in sich schliessen. Sehr gut! Ganz echter Hegelianismus!

In Numero VII (S. 90—98) wird dann die „Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Formen des Dinges an sich" aus der denselben zukommenden Kategorie der Vielheit abgeleitet, welche ein Nach- und Nebeneinander der Dinge vorausetzt; was aber doch zugleich der Apriorität von Raum und Zeit keinen Abbruch thun soll. Verwende doch auch die unbewusste Vernunft, obgleich nur Eine, zu der schöpferischen, logischen Intuition der Dinge an sich die für unsere Sinnlichkeit intendirten Formen des Raumes und der Zeit. In welchem Falle aber freilich nicht die Vielheit der Grund der Räumlichkeit und Zeitlichkeit sein kann. Hartmann meint: Es würde eine Prellerei der Natur sein (eine sehr beliebte und oft vorkommende Wendung), wenn die Dinge an sich nicht räumlich wären. Lässt Hartmann sich dabei aber von „jedem unphilosophischen Menschen" Bestätigungs-Zeugnisse für die unglaublichen Plattheiten und Kruditäten seines mit zu grosser Langmuth ertragenen Dilettantismus ausstellen: so hätte er sich doch einfach die Frage vorlegen sollen, was denn ein philosophischer Mensch dazu sagen möchte. Doch als dieser sein wollende philosophische Mensch

macht sich Hartmann sodann zur Veränderung selber Opposition, indem er behauptet: „Das Wesen des Steines ist ebenso unräumlich, wie das Wesen der Seele." Ehe Hartmann hier, dem Vorwurf der vollständigen Kopflosigkeit entgehen zu können, Hoffnung hat, müsste er uns erst den Unterschied des Wesens und des Dinges an sich philosophisch klar machen. Jedenfalls sieht es so aus, als ob in diesem Wust das Grosse Kants, Schellings und Hegels wieder hineinspuke, welche die Ideen, die Gedanken der Dinge, d. h. doch wohl ihr Wesen, raum- und zeitlos machen. Hartmann muss aber hiernach, wie die Kabbalisten, vier Welten unterscheiden: 1) die unbewusste göttliche Vernunft; 2) die Ideen oder Wesenheiten der Dinge; 3) die Dinge an sich; 4) die Erscheinungen. Warum nun die Welten Numero 1, 3, 4 mit Raum und Zeit beglückt sein sollen, die arme Numero 2 aber leer ausgehen muss, ist platterdings nicht abzusehen. So geht, wie das „Kritische Journal der Philosophie" einst sagte:

— Alles durcheinander,
Wie Mäusedreck und Koriander.

Eine „Kritik der transscendentalen Aesthetik" Kants, um die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge an sich zu beweisen, krönt, als letzter Abschnitt (S. 99—125), die ganze Studie. Namentlich ist es die Objectivität des Raumes, als das Schwerere, die Hartmann darthun will; was freilich in unsern Tagen als ein ganz leichtes, überflüssiges Geschäft erscheinen dürfte. Zu dem Ende führt er fünf Gründe Kants für die blosse Apriorität des Raums an, von denen er sagt, dass sie ganz unbewiesene Behauptungen seien, denen mit demselben Schein des Rechtes ihr Gegentheil gegenübergestellt werden könne. Das thut denn nun auch Hartmann redlich. Seine Widerlegung ist die einfache Assertion von der Aposteriorität des Raums. Er begeht die *petitio principii*, diese Aposteriorität daraus erschliessen zu wollen, dass er sie voraussetzt, den Raum unmittelbar für einen Erfahrungsgegenstand erklärt.

Der erste Grund Kants für die Apriorität des Raums lautet: „Der Raum ist nicht eine Abstraction aus der Erfahrung. Daraus folgt, dass er vor der Erfahrung und unabhängig von derselben, d. h. *a priori* da sein muss." Hartmann antwortet: „Die Prämisse ist falsch." Auf die bekannte Beweisführung Kants: „Damit ich gewisse Empfindungen als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raums schon zum Grunde liegen," antwortet Hartmann lediglich: „Das Bewusstsein lernt den Raum, mag er auch schon vor der Erfahrung vorhanden sein, nicht früher, als die Erfahrung, sondern erst an und in dieser kennen." Hartmann will also die reine Anschauung des Raums, als eine blosse Abstraction, daraus entstehen lassen, dass ich von den Dingen der Ausdehnung den sonstigen Inhalt weglasse. Hartmann vergisst hierbei aber, gerade das Hauptargument Kants

zu treffen, dass man die Ausdehnung gar nicht wahrnehmen könnte, wenn man sie nicht schon vorher in sich hätte. Dasselbe gilt freilich von jeder empirischen Eigenschaft: die Farbe können wir nur sehen, weil unser Auge Licht ist; was schon Empedokles wusste. Und jetzt lallt jedes Kind in der Philosophie, dass die Erkenntniss diese Identität des Subjectiven und Objectiven, des *apriori* und *apostiori* sei. Der unbewusste, an sich seiende Begriff des Raums in uns tritt durch die Erfahrung nur in's reale Bewusstsein.

Der zweite Grund Kants ist, der Raum sei eine nothwendige Vorstellung *a priori*, da man wohl die Dinge aus dem Raume, den Raum selbst aber nicht wegdenken könne. Die Antwort ist wieder nur, dass unsere bewusste Raumvorstellung das Posterius der Erfahrungen sei, mithin nicht deren Grundlage bilden könne. Wenn Hartmann dann zugiebt, dass der Raum möglicher Weise für uns die apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen sei, dass es aber nicht das Wahre zu sein brauche, wie wir die Sachen ansehen; so hat er vollkommen die Segel gestrichen und sich dem Kantischen Kriticismus in die Arme geworfen. Der fernere Angriff Hartmanns gegen Kant, dass die Unmöglichkeit der Wegdenkung des Raums gar nicht existire, indem Kant ja die reale Welt, d. h. die Welt der Dinge an sich, als unräumlich behaupte, ist ebenso hinfällig, da Kant gerade desshalb die Dinge an sich für undenkbar erklärt, weil sie ohne den Raum gedacht werden müssten, wir Menschen aber ohne ihn nicht denken, ihn nicht wegdenken können.

Der dritte Grund Kants lautet: „Der Raum ist nicht ein discursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung. Daraus folgt, dass er nicht abstrahirt sein kann, sondern ursprüngliche Form der Sinnlichkeit ist." Darauf antwortet Hartmann wieder, dass die Prämisse falsch sei. Hartmann will gar nicht die Alternative zwischen discursivem, d. h. allgemeinem Begriffe, und Anschauung zugeben, da der Begriff nur das Gemeinsame mehrerer Einzelanschauungen und selbst Einzelanschauung, und umgekehrt die Anschauung Begriff sei. Mit andern Worten, Hartmann stellt sich ganz und gar auf den Standpunkt der Empirie, und schickt so lediglich die Assertion in die Welt: es gebe nichts Aprioristisches. Anschauung und Begriff seien gar keine Gegensätze. Auch die reine Anschauung werde durch den Abstractionsprocess, der sie aus der Erfahrung gewinnt, zu einem discursiven allgemeinen Begriffe gestempelt. Die Mühe, welche Kant sich gebe, aus der Einzigkeit des Raums zu beweisen, dass er Anschauung, nicht Begriff sei (worüber ich Ihnen in dem Streite zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg ausführlich berichtet habe), erklärt Hartmann für komisch; — ein Prädicat, das wir weiter nicht qualificiren wollen. Der schliesslich dennoch versuchte Gegenbeweis Hartmanns ist aber nicht nur komisch, sondern förmlich läppisch, wenn man von vier Räumen

liest: Gesichtsraum, Tastraum, Phantasie-Gesichtsraum, Phantasie-Tastraum u. s. w. So viel ist aber sicher, dass Hartmann, der Anschauung und Begriff nicht auseinander gehalten wissen will, hier nicht an die höhere speculative Einheit Beider, wenn sie ihm auch sonst vorschwebt, sondern nur an die gemeine Locke'sche des Empirismus gedacht hat.

Der vierte Grund Kants heisst: „Der Raum wird als einheitliche unendliche Grösse gegeben vorgestellt. Daraus folgt, dass er ursprünglich reine Anschauung sein muss, da alle Erfahrung nur Endliches bietet." Hartmann erkennt auch hier die Prämisse nicht an: „Von dem Raume habe ich auch immer nur eine endliche Sphäre im Bewusstsein, wie wenn ich, auf dem Rücken liegend, den Raum als durch das Blau des Himmels begrenzt anschaue. Als gegebene Grösse ist demnach der Raum immer endlich." Eine vollendete Unendlichkeit, fügt er hinzu, sei nie gegeben. Die potentielle Unendlichkeit des Raumes, die ich mir vorstelle, sei daher nur ein durch Abstraction gewonnener Begriff, und keineswegs *a priori*.

Der fünfte Grund Kants ist der berühmte mathematische: „Ohne Apriorität des Raumes ist keine Geometrie möglich, welche mit apodiktischer Gewissheit die mögliche Beschaffenheit des Seienden *a priori* bestimmt." Hartmann bemerkt sehr richtig, dass diess der Versuch eines indirecten Beweises sei. Die Widerlegung, welche er versucht, läuft darauf hinaus: Aus der Prämisse, dass die Geometrie die mögliche Beschaffenheit des Seienden *a priori* mit apodiktischer Gewissheit bestimme, folge nur die apriorische Nothwendigkeit ihrer logischen Synthesen, wonach die Form des Seienden mit der Form des Denkens übereinstimme, aber durchaus nichts über die Natur dieser gemeinsamen Form des Raums, durchaus nichts über das gleichgültige Material, die räumlichen Gestalten, an welchen die Geometrie diese logischen Synthesen *a priori* vollziehe. Die Uebereinstimmung dieses Materials mit jener Form sei eben nur dann möglich, wenn in den Dingen an sich Gesetze walten, welche eine auffallende Analogie mit den Gesetzen der subjectiven Geometrie haben. Nur falls die Räumlichkeit und Zeitlichkeit selbst Daseinsformen der Dinge an sich sind, seien die mathematischen Gesetze für das Dasein der Dinge und für das Denken identisch. Dass eine solche Uebereinstimmung statt finde, wissen wir aber nur aus Erfahrung. — Mit andern Worten: Hartmann setzt dem Kantischen Grunde wieder nur die entgegengesetzte Assertion ohne Weiteres entgegen, — dem *a priori* das *a posteriori*. Hartmann kommt dabei auch auf seine Wahrscheinlichkeitstheorie zurück, die er in der Philosophie des Unbewussten so breit getreten hat. Dass nämlich in einem geometrischen Dreieck die drei Winkel zusammengenommen 180 Grad haben, sei *a priori* apodiktisch gewiss; die reale Gültigkeit dieses Satzes im empirischen Dreieck sei aber nur höchst wahrscheinlich durch Erfahrung und Induction zu ermessen. Dass diess gerade

für die blosse Apriorität des Raums in unserem Denken sprechen würde, ist Hartmann so kurzsichtig zu übersehen.

Hartmann fährt fort: „Wären nun, wie Kant will, die mathematischen Gesetze nur von subjectiver Geltung, so hätten sie gar keine reale, also auch keine transscendentale Bedeutung, und alle Mathematik wäre ein werthloses Spiel mit subjectiven Verhältnissen und Beziehungen, welchem gar kein reales Correlat in den Dingen an sich entspräche." Welch' ein Weichselzopf von Missverständnissen hängt diesem unbewussten Philosophen hinten, an welchem in dieser Hinsicht Trendelenburg offenbar seinen Meister gefunden hat. Gerade dadurch hat der Raum nach Kant erst eine reale, und eben damit auch transscendentale Bedeutung, dass er nur apriorische Form der Anschauung ist. Denn die *a posteriori* gegebene subjective Empfindung, welche uns die Dinge an sich, als den Stoff unserer Anschauungen, liefern, wird erst dadurch real, objectiv — in transscendentaler Betrachtung, dass sie in die Kategorien und in Raum und Zeit eingefasst wird. Die Mathematik ist also nach Kant darum gerade diese apodiktische Wissenschaft, weil ihr Gegenstand ihr nicht *a posteriori* von der aus den Dingen an sich stammenden Materie der Empfindungen zufliesst, sondern diese Wissenschaft lediglich im Gebiete der reinen oder formalen Anschauungen die objectiven Verhältnisse und Beziehungen des Raums *a priori* construirt. Ich bin zwar ganz mit Hartmann gegen Kant für das äussere Dasein des Raums. Wenn man aber einen Gegner, und noch dazu einen Kant, von Innen heraus nur so zu widerlegen hoffen darf, dass man sich in die Kraft desselben versetzt: so muss man doch nicht so in's Dunkle herumtappen, wie Hartmann, und Kant gerade das Gegentheil zuschreiben von dem, was seine unzweideutige Ansicht ist. Hartmann hat keine Ahnung davon, dass, um Kant zu widerlegen, es ihm obläge zu beweisen, dass der Gedanke nicht das wahrhaft Objective sei. Kant statuirt eben allerdings die von Hartmann geforderte „Identität der Denkformen und Daseinsformen." Aber man kann doch nicht, Kants Standpunkt gemäss, von ihm verlangen, dass er die Denkformen oder Kategorien nebst Raum oder Zeit, als Daseinsformen, wo anders als in den Erscheinungen, dass er sie in den Dingen an sich suchen solle, die er gar nicht kennt, obgleich er sie dann auch wieder Gedankendinge nennt, und so eigentlich auch hier Gedanke und Sein im Reiche der Noumene verknüpft, wie er Beides in der Welt der Phänomene identificirte. Namentlich gilt Kant diess für die Mathematik. Hartmann verkennt ganz die Analogie, welche dieselbe vorzugsweise bei Kant mit der speculativen Philosophie darin hat, dass ihre *a priori* erzeugten Gedanken ihr „reales Correlat" am wahrhaft Seienden haben. Dass Hartmann aber selbst soweit geht, aus dem Grunde die apodiktische Gewissheit der subjectiven Denknothwendigkeit in der Mathematik für die Erfahrung als etwas bloss Wahrscheinliches hin-

zustellen, weil ich *a priori* nicht wissen könne, ob — wie für einen gewissen, keineswegs gewissen metaphysischen Standpunkt (wohl Hegel) — die logische Beschaffenheit meines Denkvermögens auch die allgemeine, nicht etwa nur eine empirisch gegebene, auch anders sein könnende Naturanlage, sei: das heisst denn doch in der Krassheit des Empirismus einen unglaublichen Vorsprung von dessen extravagantesten Verfechtern zur Schau zu tragen.

Die „Kantische Studien zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik," die sich wohlgefällig selbst das Zeugniss ausstellen, eine schwierige Leistung vollbracht zu haben, gipfeln nun in dem tiefsinnigen Resultat: „Es ist die von der gesammten modernen Naturwissenschaft adoptirte, instinctive Ansicht des einmal über den Unterschied des Dinges an sich und der Vorstellung aufgeklärten natürlichen Menschenverstandes, dass die wirkliche Welt eine Welt an sich, d. h. unabhängig vom Subject, seiender Dinge ist, dass diese da draussen ganz objectiv real und ohne unser Zuthun vorhandene Welt den Raum in seinen drei Dimensionen erfüllt" u. s. w. Wahrlich! es braucht kein über „die Schranken" Kants „höher und höher strebender Forscher-Geist," aus dem überschwenglichen Ansich „der unbewussten Intuition" zu uns Menschenkindern herabzusteigen, um uns diese triviale Wahrheit des von den gesammten modernen Naturwissenschaften adoptirten natürlichen Menschenverstandes „als das einzig Wahrscheinliche und zugleich höchst Wahrscheinliche" zur Annahme zu empfehlen, — ernstlich aber davon abzurathen: „metaphysische Behauptungen *a priori* zu construiren." Wie war es denn aber, Herr v. Hartmann, mit jener „unsterblichen That" Hegels von der nur „logischen Entwickelung des Weltprocesses"? Hartmann hätte wenigstens die beiden Schriften nicht zusammen der Philosophischen Gesellschaft für ihre Bibliothek zuschicken sollen.

Diese Proben aus denselben werden genügen zur Rechtfertigung des folgenden Raths, den ich Herrn Eduard v. Hartmann ertheilen möchte, um ein für alle Mal diesen Kantischen Studiosus von dergleichen Studien fernzuhalten und abzuschrecken. Wir rathen ihm also mit Schreiben inne zu halten, oder doch auch nur, wenn Jenes ihm unmöglich sein sollte, weniger fruchtbar zu sein, um fruchtbringender zu werden. Und kann er in seiner Einsamkeit des Herzens Gelüste nicht zähmen, treibt seinen Geist eine so unwiderstehliche Begier, mit dieser höchst wahrscheinlichen Welt der Dinge an sich da draussen sich in Berührung zu setzen: so mache er sich wenigstens an ein anderes Fach, als an die Philosophie, worin er gar zu sehr nur dilettirt, und bis zum ordinärsten Empirismus, Materialismus und Sensualismus herunter gekommen ist, für den er noch dazu „mit stets erneuerter Pietät auf Kant" zurückblickt. Er lege sich auf die modernen Naturwissenschaften, in denen er ja zum Behufe der Philosophie des Unbewussten so gute Wanderungen bereits unternommen: er gehe

an die näheren Untersuchungen über die Atome, die Dynamiden, die Aetherkörper, die Millionentel Lichtwellen-Längen, Cellulosen, und Hirnmolecular-Schwingungen, womit er schon jetzt um sich wirft. Oder er schreibe eine Theorie der Kriegskunst. Oder, will er ein praktischer Mensch sein, so organisire er Deichassociationen, nicht für die geistigen Ueberschwemmungen der Hegel'schen Philosophie, sondern für die materiellen Durchbrüche derjenigen Dinge an sich, welche man Flüsse zu nennen pflegt. Nach dem glänzenden Vergleiche, den er uns in dieser Materie zum Besten gegeben hat, wäre es Jammer-Schade, wenn solche Talente feierten.[1]) Dass wir Philosophen uns aber mit ihm nicht weiter zu befassen hätten, das wünsche ich uns Allen zum Schluss auf's Innigste.

Des Einzelnen Recht und Pflicht. Ein Philosophischer Versuch auf naturalistischer Grundlage. Von Alfred Friedmann. 75. S.

(Anzeige von Michelet.)

Zwischen Hartmann und diesem Herrn Friedmann liegt die Beziehung nahe. Wie die Alten singen, so zwitschern die Jungen. Hr. Dr. Friedmann veröffentlicht in Vorliegendem seine der philosophischen Facultät der Universität Zürich eingereichte Inaugural-Dissertation. Mit vieler poetischen Rhetorik und rhetorischen Poesie erzählt er uns ganz bekannte, ja triviale Dinge. „Die exacten Wissenschaften," heisst es, „können der Speculation, der Methode, so wenig entbehren, als die Speculation der grossen Masse unbestreitbarer, sich gegenseitig ergänzender und reinigender Thatsachen." Wer zweifelt daran, wenigstens im Lager der Philosophie? Der Verfasser dagegen, der vorzugsweise im naturalistischen weilt, lässt uns in seinem Erstlingswerke blutwenig von der Speculation durchblicken.

Der Inhalt des Schriftchens ist kurz dieser. Unter dem Schilde von Darwins „Kampf um's Dasein" (S. 32, 40), hinter dem man sich ja auf der breiten Heerstrasse des Naturalismus — besonders, wenn auch noch Vogt, Feuerbach und Comte vorgeschoben werden (S. 75, 9) — am Besten durchschlagen kann, wird als Endzweck des „nie wiederkehrenden" Individuums ausgesprochen: „die jedem Lebenswesen durch seinen Organismus — namentlich durch Qualität,

---

1) Für ein unbewusstes, anticipirtes Eingehen auf unseren wohlgemeinten Rath können wir aber den sehr dilettirenden Feuilleton-Artikel in der Nationalzeitung vom 1. Juli (No. 301) 1871 nicht ansehen, der uns im Augenblicke in die Hand kommt, wo wir diesen Bericht unter die Presse bringen wollen. Hr. Dr. E. v. Hartmann macht hier sehr unbedeutende Vorschläge zu einer Reform der Gymnasien und verlangt unter Anderem, dass der Lateinische Unterricht gegen den Griechischen sehr zurücktrete, „nur die halbe Stundenzahl, die man jetzt für das Griechische ansetzt," also etwa drei in der Woche erhalten soll, natürlich die Naturwissenschaften etwas besser bedacht sein sollen u. s. w.

Lage und Anordnung der Gehirnzellen — gleichsam schon mit der ersten protoplasmatischen Urzelle des Individuums gegebene Grundrichtung bis zur höchsten Blüte, bis zur höchsten Potenz ihrer Kraftentwickelung als seine ihm ureigene Eigenthümlichkeit, selbst im Kampf gegen Alle, sich entfalten zu lassen." Diess Streben wird dann als Urtrieb, Grundtrieb, Reiz, Begehren, Neigung, Hang, Gemüth, Leidenschaft, Charakter, Wesen, ja Freiheit bezeichnet (S. 19—31, 41).

Nun denkt man sich doch den Verfasser so recht im reinen Individualismus stecken, wie es sich auch für den naturalistischen Standpunkt ziemt. Und wenn er in der That Friedrich v. Schlegels Ausspruch: „Es giebt da nichts Allgemeines," zum Motto nimmt, so wird dabei doch sehr ungeschickter Weise Hegel der entgegengesetzten Einseitigkeit angeklagt, indem derselbe kein Individuum, nur das Allgemeine kenne. Die Abfertigung Hegels ist äusserst dürftig: „Wer hat je schon ein Allgemeines gesehen?" — freilich mit den sinnlichen Augen nicht. „Wer hat das Hegel'sche System geschaffen, wenn nicht dieser Hegel, doch wohl kein allgemeiner Gattungshegel." Also erkannte doch wohl auch Hegel sich als Individuum an. Und ferner: „Hegels unhaltbares System war doch nur das Werk eines ganz bestimmten Einzelnen und keiner abstracten Allgemeinheit" (S. 64). Dem Verfasser entgeht hierbei vollständig, dass es dadurch in seinen naturalistischen Augen — als die Grundrichtung eines nie wiederkehrenden Einzelnen — eben recht hoch steigen und um so haltbarer werden müsste. Aber nachdem unser Verfasser so auf's Allgemeine weidlich losgeschlagen hat, springt er in *alia omnia* über: „Freilich dieser Hegel entstand mit aus dem Totalbewusstsein. Der Mensch verliert um so mehr den Charakter des Menschlichen, je weniger er sich um die Bestimmung seiner Gattung kümmert" (S. 64—65). Nun also! Wenn dann aber der Verfasser hier ein logisch und ein concret Allgemeines unterscheidet, so ist kein Schatten von Beweis versucht, dass Hegel nicht das Letztere im Sinne gehabt habe.

Noch ungeschickter verfährt der Verfasser mit Jacob Böhm. Denn indem er betont, dass Jeder nur ein Recht habe, seine Grundrichtung zu verwirklichen, weil er nur dazu geschickt sei, bemerkt er, dass der Schuster kein Recht habe, wie Humboldt, den Kosmos zu schreiben, sondern nur Schuhe zu flicken; zu welchem Letztern Dieser wieder kein Recht habe (S. 69). Wie steht es aber, Hr. Doctor, mit dem Schuster aus Görlitz?

Endlich wer „auf naturalistischer Grundlage" steht, sollte sich doch wahrlich schämen, in Ptolomäisch-christlicher Weise auf's Allerungeschickteste von der Erde als einem hier Unten" (S. 65) zu reden. Er hat auch so wenig Recht, ebendaselbst den bekannten heidnischen Spruch der Antigone zu christianisiren, als etwa die Unsterblichkeitslehre in's alte Testament hinein zu interpretiren.

Alphabetisches Mitgliederverzeichniss der jetzigen Mitglieder der Philosophischen Gesellschaft.

I. Hiesige Mitglieder.

1. Doctor Ascherson.
2. Doctor Bergmann.
3. Doctor Boumann.
4. Privatdocent Dr. Bratuschek.
5. Graf Cieszkowski.
6. Stadtgerichtsrath Dr. Eberty.
7. Assessor Eberty.
8. Gesanglehrer Engel.
9. Professor Friedländer.
10. Schriftsteller Glagan.
11. Particulier Jörissen.
12. Doctor Kapp.
13. Major Baron v. Korff.
14. Russischer Attaché v. Kummanine.
15. Particulier v. d. Leyen.
16. Professor Dr. Märcker.
17. Professor Dr. Mätzner.
18. Particulier Marelle.
19. Stadtgerichtsrath Meineke.
20. Professor Dr. Michelet.
21. Baron v. Romberg.
22. Doctor Schasler.
23. Professor Zahn.

II. Auswärtige Mitglieder.

1. Professor Afzelius in Upsala.
2. Professor Bayer in Greifswald.
3. Professor Borelius in Lund.
4. Professor Boulitsch in Kasan.
5. Professor Brugsch in Aegypten.
6. Professor Campbell in Minnesota in Nordamerica.
7. Professor Clark zu Ann-Arbor in Nordamerica.
8. Cournault zu Nancy, früher Präfect.
9. Professor d'Ercole in Pavia.
10. Professor Erdmann in Halle.
11. Pfarrer Feuerlein in Würtemberg.
12. Professor K. Fischer in Jena.
13. Professor Gogotzki in Kiew.
14. Doctor Goldenblum in Odessa.
15. Prediger Hamilton zu Newhaven in Nordamerica.
16. Professor Hegel in Erlangen.
17. Doctor Hess in Bonn.
18. Professor V. Imbriani in Neapel.
19. Lehrer Kuhff in Strassburg.
20. Jules Lewes in London.
21. Professor Lieblein in Christiania.
22. Professor Lyng in Christiania.
23. Professor Majoresou in Jassy.
24. Major Professor Marselli in Turin.
25. Professor Monrad in Christiania.
26. Sir John Oxenford in London.
27. Professor Rein in Helsingfors.
28. Professor Rosenkranz in Königsberg.
29. Professor Schmidt in Erfurt.
30. Senator Snellmann in Helsingfors.
31. Professor Sträter in Liegnitz.
32. Doctor David Strauss in Darmstadt.
33. Professor Tappan in America.
34. Professor Vera in Neapel.
35. Oberpräsident v. Viebahn in Oppeln.
36. Professor Vischer in Stuttgart.
37. Professor Zeller in Heidelberg.

Druck von F. W. Baade in Berlin.

Michelet's Rechtsphilosophie, Boumanns letzte Studie.

Indem ich, der Verfasser obigen Werks, als langjähriger Freund des Vollendeten, dieses letzte Erzeugniss seiner Feder hiermit dem Publicum übergebe, erlaube ich mir einige Worte über seine Persönlichkeit vorauszuschicken. Am 20. Februar 1801 geboren und am 14. Dezember 1871 gestorben, hat er fast das Alter von 71 Jahren erreicht. Sein Grossvater, der aus Holland stammte und den Namen van Boumann führte, war von Friedrich dem Grossen nach Berlin gerufen worden, wo er mehrere Bauten für den philosophischen König ausführte. Sein Vater war Hauptmann in Preussischen Diensten gewesen und erwarb den Adel, den der Sohn aber ablegte, weil er ihm zu der bescheidenen, oft kümmerlichen Stellung, die er als Privatgelehrter einnahm, wohl nicht zu passen schien. Aesthetik und Politik, im Lichte der Philosophie betrachtet, waren seine Lieblingsbeschäftigungen. Des Morgens machte er seinen regelmässigen Spaziergang, und des Nachmittags las er täglich bei Giovanoly die ausländischen Blätter. Er war ein guter Philologe, sprach ausser seiner Muttersprache Englisch, Französisch und Italienisch, und verstand auch Spanisch. Seine Inaugural-Dissertation führte den Titel: *Explicatio Spinozismi.* Nachdem wir zusammen den Platonischen Timäus gelesen hatten, verfasste er auf Lateinisch eine lange Abhandlung über diesen Dialog, die sich handschriftlich noch in seinem Nachlasse vorfindet. Sonst schrieb er viele, besonders ästhetische Berichte und Kritiken, die Theils in Rötschers ästhetischen Zeitschriften, Theils in der philosophischen Zeitschrift: „Der Gedanke", und anderwärts abgedruckt sind, und eine gewandte und geistreiche Schreibart, so wie eine treffende Urtheilskraft bekunden. Auch wurde er von den sieben ursprünglichen Herausgebern und Redactoren der Hegel'schen Werke und Vorlesungen hinzugezogen, um die Anthropologie und Psychologie zu redigiren; eine Aufgabe, der er sich mit vollkommenster Sachkenntniss entledigte. Mitten in der Hauptstadt führte er ein fast einsiedlerisches Leben; und bei den geringst möglichen Bedürfnissen verliessen ihn Gleichmuth der Seele und philosophische Genügsamkeit nie. Seine werthvolle Bibliothek, die er nur durch harte Entbehrungen allmälig zusammenzubringen vermochte, war seine treueste Genossin. Er war von strengster Sittlichkeit, und, wie Kant, nie verheirathet. Wenn er zuweilen nach langen Zwischenräumen seine Freunde besuchte, da thauete, so zu sagen, sein Gemüth auf, und er wurde expansiv und gesprächig, wie zu den Zeiten, wo wir unsere Jugendreisen zusammen machten. Von

den Pocken, die ihn noch im letzten Lebensjahre überfielen, hat er sich nie recht erholen können; ein Gehirnschlag machte plötzlich seinem mühevollen Dasein ein Ende.

Ueber mein Werk: „Naturrecht oder Rechtsphilosophie, als die praktische Philosophie, enthaltend Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre," in zwei Bänden, wollte er einen inhaltlichen Bericht erstatten, von dem ihm aber hauptsächlich nur der Theil, der meine Geschichte der Rechtsphilosophie enthält, niederzuschreiben vergönnt war, und welcher hier folgt.

Das unter obigem Titel vom Verfasser „dem ganzen Deutschen Volke gewidmete Buch" muss wenigstens allen Denen höchst willkommen sein, die eine „wissenschaftliche Entwickelung des Vernunftrechts und des Vernunftstaates" in genügendem Maasse zu verstehen und für dieselbe sich zu interessiren fähig sind. Wir empfangen in dem fraglichen Werke die reife Frucht eines vierzigjährigen, äusserst fleissigen und gründlichen Studiums. Desshalb glauben wir uns nicht zu irren, wenn wir diess Werk Michelet's für das gediegenste halten, welches er geschrieben hat. Zugleich ist durch jene vieljährige sorgfältige Durcharbeitung des Stoffes eine Glätte der Form, eine Klarheit der Darstellung entstanden, wie wir sie in Deutschen philosophischen Schriften nicht eben häufig finden. Form und Gehalt der vorliegenden „Rechtsphilosophie" berechtigen daher den geehrten Verfasser zu der erhebenden Hoffnung, dass diese seine Arbeit „zur Förderung unserer bürgerlichen und politischen Freiheit beitragen" werde.

Unser Verfasser will für die Gegenwart Das leisten, was Hegel für seine Zeit geleistet hat: d. h. er will die gegenwärtige „Zeit im Gedanken, in ihrer Substanz erfassen", den rechtsphilosophischen Grundgedanken Hegels durch Widerlegung der seitdem sowohl auf dem bezüglichen wissenschaftlichen Gebiet, wie auf dem des Staates hervorgetretenen Einseitigkeiten eine weit concretere, praktischere Gestalt geben, als diese Gedanken bei ihrem Urheber erlangt haben. Diess ist dem Verfasser sehr gelungen. Wenn Hegel von der Rechtsphilosophie sagt, sie „male ihr Grau in Grau:" so wird man dagegen von Michelet's Rechtsphilosophie behaupten dürfen, dass in ihr alle Gestaltungen des Rechts, so zu sagen, mit saftigen, lebhaften Farben „gemalt" seien. Zugleich unterscheidet sich Michelet's Standpunkt von dem Hegels dadurch, dass, während der Letztgenannte es für „thöricht" erklärt, „zu wähnen, irgend eine Philosophie könne über ihre gegenwärtige

Welt hinausgehen:" Michelet dagegen, obgleich wir, wie er sich ausdrückt, „noch mitten in der Bewegung nach dem Endziel der Weltgeschichte, nach der Verwirklichung alles Vernünftigen, alles Rechten uns befinden, nichts destoweniger sich erkühnt, den Gipfel jenes zu erklimmenden Berges vollständig abzumessen," — mit andern Worten, sehr bestimmt zu lehren, wie die Welt sein soll; wogegen nach Hegel die Rechtsphilosophie keine andere Aufgabe hat, als, nach vollendetem Bildungsprocess einer staatlichen Wirklichkeit, diesen Process zu begreifen, also nicht weissagend vorwärts, sondern nur rückwärts zu blicken. Wir, unsererseits, glauben, hierin unserem Verfasser Recht geben zu müssen. Denn jene bescheidene Stellung, die Hegel der Rechtsphilosophie anweist, stimmt wenig zu der Allmacht, welche er seinem Grundprincipe, dem mit absoluter Freiheit sich selbst bestimmenden, sich verwirklichenden Begriffe, der alle Wirklichkeit in sich enthaltenden, bereits vollkommen erkannten Idee zuschreibt; eben desshalb widerspricht jene Stellung auch dem philosophischen Widerwillen Hegels vor der „schlechten Unendlichkeit", vor dem „Progress in's Unendliche", vor dem immerwährenden blossen „Sollen des Aufhebens des Endlichen", also des Unwahren, Unrechten.

Demnächst müssen wir die Aufmerksamkeit unserer Leser ganz besonders auf einen Abschnitt hinlenken, durch welchen Michelet sich ein ausserordentliches Verdienst erworben hat. Wir meinen denjenigen grossen Abschnitt, der eine gedrängte, aber doch hinreichend ausführliche Darstellung der gesammten „Geschichte der Rechtsphilosophie" enthält. Hier ist, unseres Wissens, der Verfasser schöpferisch, steht nicht auf den Schultern irgend eines Vorgängers. Denn obgleich Eduard Gans in seinen Vorlesungen über Naturrecht gleichfalls eine „Geschichte der Rechtsphilosophie" gegeben haben soll: so hat doch unser Verfasser, da dieselbe nicht im Druck erschienen ist, ebenso wenig, wie der unterzeichnete Recensent, nähere Kenntniss von ihr erhalten.

Der in Rede stehende Abschnitt hat aber nicht bloss das Verdienst der Neuheit, sondern er ist auch sowohl in praktischer, wie in theoretischer Beziehung von der höchsten Wichtigkeit, und zwar aus folgendem Grunde. Bekanntlich hat man unserer Zeit Verworrenheit der Rechtsvorstellungen, extreme Einseitigkeit der verschiedenen politischen Standpunkte, daher Unsicherheit der Rechtszustände und hieraus entspringende Demoralisation der Regierten

und der Regierer vorgeworfen. Diesen grossen, zum Theil wirklich vorhandenen Uebeln kann eine so gediegene Arbeit, wie Michelet's „Geschichte der Rechtsphilosophie,“ abzuhelfen dienen. Denn in ihr erhalten wir nicht etwa eine bloss chronologische Darstellung zufälliger subjectiver Meinungen über das Recht, sondern wir empfangen den im Ganzen gelungenen philosophischen Beweis, dass der objective Gedanke des Rechts in den aufeinander gefolgten Philosophien mit vernünftiger Nothwendigkeit gerade von dieser bestimmten Stufe zu dieser bestimmten höhern Stufe sich entwickelt hat: und dass diese Entwickelung in dem gegenwärtig von der Philosophie erfassten, von aller Einseitigkeit befreiten Rechtsbegriffe ihren nothwendigen, alles Schwanken der Meinungen beseitigenden Abschluss findet.

Der Verfasser beginnt seine Darstellung der „Geschichte der Rechtsphilosophie“ natürlich damit, dass er den Begriff dieser Wissenschaft feststellt. In der Hauptsache fasst er denselben ebenso, wie Hegel, nämlich so, dass die Rechtsphilosophie mit drei grossen Gegenständen sich beschäftigen soll, erstlich mit dem strengen Rechte des Einzelnen, dem sogenannten Privatrecht, zweitens mit dem Rechte des Gewissens oder des moralischen Standpunktes, und drittens mit dem von der Ethik durchdrungenen öffentlichen Recht, dem Rechte der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates und sogar der Menschheit. Die im Verlauf der Zeit von zwei Jahrtausenden erfolgte Entwickelung des Begriffs dieses dreifachen Rechtes und damit der Rechtsphilosophie ist der Gegenstand der Geschichte dieser Wissenschaft. In dieser geschichtlichen Entwickelung unterscheiden wir, mit dem Verfasser, drei Hauptperioden. In der ersten derselben wird das Allgemeine, „die Gesellschaft und der Staat“, dermaassen geltend gemacht, dass das äussere und das innere Recht des Einzelnen nur in seiner substanziellen Einheit mit dem öffentlichen Recht volle Geltung hat, noch nicht unabhängig von demselben erscheint. Diess ist der Standpunkt der Griechischen Rechtsphilosophie, wie er am Reinsten bei Plato sichtbar wird. Das Orientalische Alterthum hat es weder zu einer Rechtsphilosophie, noch überhaupt zu einer Philosophie gebracht. — In der zweiten Hauptperiode, in der Römischen Welt, steigert sich die Besonderheit der Staatsfactoren, der politischen Stände, zum schroffsten Gegensatze, und durch den vernichtenden gegenseitigen Kampf dieser Besonderheiten kommt am Ende der Republik die Einzelnheit auf die doppelte

Weise zur Geltung, dass über den auf ihr äusseres und inneres Privatrecht beschränkten vielen Einzelnen der, das öffentliche Recht und das öffentliche Wohl bald gut, bald schlecht vertretende Eine Einzelne, der Kaiser, steht. Diesem Weltzustande entspricht die Rechtsphilosophie der Römer. — Im Mittelalter, wo das Princip der freien Persönlichkeit noch grössere Kraft, als bei den Römern, gewann, und wo desshalb in den verschiedenen Staaten und zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger das Faustrecht herrschte, da ist die Rechtsphilosophie, so zu sagen, in der Faust stecken geblieben, nicht zu schriftlicher Darstellung gelangt, wenn man nicht etwa Dante's, von Michelet nicht erwähntes, über das gegenseitige Verhältniss des Papstes und des Römisch-Deutschen Kaisers handelndes Buch „*De Monarchia*“ zu den rechtswissenschaftlichen Büchern zählen will. Macchiavelli, den unser Verfasser noch in das Mittelalter setzt, bildet schon den Uebergang von diesem zur Neuzeit, da die von ihm aufgestellten politischen Grundsätze nicht bloss im Mittelalter die herrschenden gewesen sind, sondern, wie Michelet selber bemerkt, bis auf den heutigen Tag manche Regierung beseelt und geleitet haben. — In der dritten Hauptperiode, endlich, wird daran gearbeitet, die einseitigen, einander entgegengesetzten Standpunkte der beiden ersten Perioden mit einander wahrhaft zu vereinen, das vollkommen entwickelte Recht des Einzelnen mit dem ebenso vollkommen entwickelten Rechte der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates in unbedingte Uebereinstimmung zu bringen. Diess ist der Standpunkt der Rechtsphilosophie seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis auf unsere Zeiten.

Gehen wir jetzt zunächst an die Griechische Rechtsphilosophie, so sind hier eigentlich bloss die Pythagoreer, Plato und Aristoteles zu beachten. Die Erstgenannten haben nur den einfachen Begriff der Gerechtigkeit ausgesprochen; und Aristoteles macht schon den Uebergang zum Standpunkt der zweiten Periode, indem er zwischen der Ethik, als Wissenschaft von dem für den Einzelnen Guten, und der Politik, als der Wissenschaft von der Staatsgesellschaft, einen trennenden Unterschied zu machen beginnt, und so dem Einzelnen mehr Selbstständigkeit verleiht, als Plato demselben zugesteht.

Die Pythagoreer brachten die Idee des Guten mit dem Gedanken der Einheit und des Bestimmten, das Schlechte mit dem Gedanken der Vielheit und des Unbestimmten in Eine Reihe.

Desshalb hat Pythagoras, nach Dorischem Vorbilde, nicht nur in der Theorie, sondern auch auf praktischem Wege in mehrern Städten Grossgriechenlands mit gewaltiger Autorität die Mannigfaltigkeit der Einzelnen dem Gemeinwesen völlig zu unterwerfen gesucht. Dadurch ist allerdings, wie wir unserem Verfasser zugeben müssen, eine dem Begriff der Gerechtigkeit im Allgemeinen entsprechende Gleichheit des Verfahrens gegen die Beherrschten bewirkt worden. Neben dieser Gleichheit hat aber, — was Michelet nicht bespricht, — eine Ungleichheit vor dem Gesetze, also nach unserem Verfasser eine vollkommene Ungerechtigkeit insofern bestanden, als die grosse Masse der Einzelnen nach Pythagoras dazu bestimmt sein sollte, ohne eigenen Antheil an der Regierung, sich von einem unter den Schülern desselben gebildeten aristokratischen Bunde beherrschen zu lassen, dessen beleidigendes Joch abzuschütteln, das nach demokratischer Verfassung strebende Volk wohl für recht halten durfte; wesshalb denn jene Sonderbündler auch wirklich mehrmals verjagt worden sein sollen. Aber nicht nur durch die eben angeführte Beschränkung des Princips der Gleichheit, sondern, umgekehrt, auch durch Ausdehnung desselben bis zu einer vermöge der Gütergemeinschaft bewirkten Gleichheit des Besitzes oder der Besitzlosigkeit hat Pythagoras oder seine Schüler gefehlt. Dagegen muss anerkannt werden, dass die Pythagoreer, indem sie die Gerechtigkeit der Strafe in die Wiedervergeltung setzten, im Strafrecht eine richtige Anwendung des Princips der Gleichheit gemacht haben würden, wenn sie diess Princip nicht buchstäblich, — wie ihnen Aristoteles vorwirft, — sondern mit Geist, mit Unterscheidung, angewendet zu sehen verlangt hätten.

Michelet tadelt den Aristoteles wegen dieses Vorwurfs, durch welchen derselbe „den wesentlichen Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetze verletzt“ habe. Insofern freilich giebt Michelet stillschweigend diesem viel tiefer, als die Pythagoreer, denkenden Philosophen Recht, als sowohl der Gesetzgeber, wie der Richter, bei Abmessung der Strafe die Stellung des Schuldigen, gegenüber dem Verletzten in gewissen Fällen zu berücksichtigen hat. So urtheilt, trotz der in der Preussischen Verfassung ausgesprochenen „Gleichheit aller Preussen vor dem Gesetze“, auch unser Strafgesetzbuch, indem es im Allgemeinen auf Beleidigungen von Privatpersonen eine geringere Strafe setzt, als auf Beleidigungen, die gegen eines der beiden Häuser des Landtages, gegen ein Mit-

glied desselben, gegen einen öffentlichen Beamten, gegen ein Mitglied der bewaffneten Macht u. s. w. begangen werden: ebenso auf Todtschlag gegen leibliche Verwandte in aufsteigender Linie, sogar auf fahrlässige Tödtung, wenn der Thäter die Vorsicht aus den Augen setzte, zu welcher er vermöge seines Amtes, Berufs oder Gewerbes besonders verpflichtet war. Denn, sagt Michelet (S. 33), „oft wird die Beleidigung durch die Person, der sie zugefügt wird, ein ganz anderes Verbrechen," — müsse also auch anders bestraft werden. Vielleicht wird unser Verfasser um so bereitwilliger auch ausdrücklich die abstracte Gleichheit vor dem Gesetze missbilligen, wenn er bedenkt, mit wie gewaltiger und mit wie allgemeiner Entrüstung unlängst der Gedanke zurückgewiesen worden ist, durch gerichtliche Belangung Preussischer Kammermitglieder wegen ihrer in der Kammer ausgestossenen Beleidigungen die verfassungsmässige Gleichheit aller Preussen vor dem Gesetz auch gegen diese hochstehenden Preussen zur Geltung zu bringen, da doch in andern Deutschen Staaten die Landtagsmitglieder wegen solcher Beleidigungen vor Gericht zu ziehen, nicht verfassungswidrig sei.

Auf die Pythagoreer folgt in der Geschichte der Rechtsphilosophie sogleich Plato. Dieser ist der erste Mensch, der ausführlich und systematisch über Recht und Staat philosophirt hat. In seinem berühmten Gespräch über den „Staat" fasst er den ganzen Inhalt der praktischen Philosophie in dem Begriff der Gerechtigkeit zusammen, und trennt Rechts-, Sitten- und Staatslehre noch gar nicht von einander, da bei ihm, wie Michelet sich ausdrückt, „das Allleben das Einzelleben noch verschluckt." Plato erklärt, darstellen zu wollen, wie der Begriff der Gerechtigkeit nicht bloss in einem einzelnen Menschen, sondern auch im staatlichen Gemeinwesen sich verwirkliche. So macht er ungezwungen den Uebergang von der Moral- und der Rechtswissenschaft, im engern Sinne des Wortes, zur Wissenschaft vom Staate. Der Rechtsbegriff ist, — was die ganze Griechische Anschauungsweise characterisirt, — bei Plato, wie schon angedeutet, noch nicht von der innern Gesinnung des Guten losgelöst; sondern die äussere Rechtsform fliesst noch lediglich aus dem Begriffe der Tugend, wie diese ihrerseits in der Staatsidee enthalten ist. Mit der Erörterung des Begriffs der Tugend beginnt daher Plato in dem fraglichen Gespräch seine Untersuchungen.

Die Tugend der im Kopfe des Menschen ihren Sitz haben-

den, alle übrigen Thätigkeiten des einzelnen Menschen leiten sollenden Vernunft ist die Weisheit. Diese Tugend wird im guten Staate durch den Stand der Wissenden ausgeübt, die über das nur durch die Vernunft zu erkennende Wohl des Ganzen berathschlagen. Daher sagt Sokrates bei Plato: „eher werde es den Völkern nicht wohlergehen, als bis entweder die Könige philosophiren, oder die Philosophen regieren.“ Wir unterschreiben diesen Satz, indem er das Gelangen der Vernunft oder der ewigen Rechtsidee zur Verwirklichung durch die „Wissenden“ als das Ziel der Weltgeschichte bezeichnet, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass die Philosophen, wenn sie den Staat regieren wollen, die dazu unentbehrlichen positiven Kenntnisse, in weit grösserem Maasse, als sie gewöhnlich für nöthig halten, vorher sich erworben haben. Auf diese Erwerbung nicht zu warten, ist der Weltgeist klug genug gewesen; er hat es vorgezogen, seine Vernunft mehr und mehr durch Heroen zu verwirklichen, die zu den Philosophen nicht als ganz Unwissende in absolutem Gegensatze stehen, sondern, wie es im Göthischen „Faust“ von guten Menschen heisst, dass sie „in ihrem dunkeln Drange sich des rechten Weges wohl bewusst” seien.

Das gerade Gegentheil der Vernunft ist die, nach Plato, in der Bauchhöhle sitzende Begierde, der Trieb nach sinnlicher Lust. Dieser Thätigkeit des Einzelnen entsprechen im Staate die für die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse sorgenden Stände, also die Ackerbauer und die Handwerker. Ihre Tugend ist die Mässigkeit, zu welcher die Begierde durch die Herrschaft der Vernunft gezwungen wird. Dem Philosophenstande müssen daher diese Stände gehorchen, weil sie die Weisheit nicht in sich selber besitzen, sondern nur auf den Gelderwerb gerichtet sind. Obgleich aber die Mässigkeit die einzige Tugend dieser Stände ist, so darf dieselbe doch auch den höhern Ständen nicht fehlen, da sie die Uebereinstimmung aller Stände miteinander hervorbringt.

Die Mitte zwischen der Vernunft und der Begierde hält eine in der Brust wohnende dritte Seelenthätigkeit, welche Plato den Eifer oder die zornmuthige Seite der Seele nennt. Des Eifers oder des Zornes Tugend besteht darin, der Vernunft beizustehen und die Triebe zu bändigen. Diese Tugend, die Tapferkeit, wird im Staate durch den Stand der Krieger vertreten, welche die Helfer des Standes der Wissenden sein, und,

mit diesen vereint, den niedrigern Ständen als Wächter des Staates gegenüberstehen sollen.

Die Tugend der Gerechtigkeit aber, viertens und schliesslich, erklärt Plato für diejenige Tugend des Einzelnen und des Staates, welche bewirke, dass jeder Theil, jeder Stand thue, was seines Amtes ist: dass also die Vernunft und die Philosophen regieren, die Begierden und die für deren Befriedigung arbeitenden Klassen gehorchen, die Tapferkeit und die Krieger zu Hilfe eilen, wenn die Philosophen ihren Beistand verlangen. Schlecht, sagt Plato, sei derjenige Staat, in welchem ein Stand sich in die Geschäfte des andern mische.

Aus dem hier Angegebenen erhellt schon, dass Plato in seinem „Staate" den Einzelnen nur als Bürger, noch nicht als über das Bürgerthum sich zu erheben fähigen Menschen betrachtet. Damit hat dieser grosse Philosoph das Wesen des Griechischen, — besonders des Dorischen Staates denkend erfasst; denn in diesem Staatsleben erkennt sich der Einzelne noch nicht in seiner unendlichen, von den Schranken des Gemeinwesens unabhängigen Persönlichkeit. Plato wollte aber nicht bloss einen vorhandenen politischen Zustand begreifen; sondern er strebte danach, die alte Griechische Sittlichkeit in ihrer Reinheit zu erhalten, sie vor Demjenigen zu bewahren, was als Verderben erschien, vor dem Hereinbrechen der sich vom Gemeinwesen unabhängig zu machen beginnenden, ja sogar dieses von sich abhängig zu machen versuchenden individuellen Freiheit. Zu diesem reactionären Zweck schlug er drei Mittel vor, die alle darauf ausgehen, die freie Bewegung der einzelnen Person zu Gunsten des Gemeinwesens nicht nur einzuschränken, sondern gänzlich zu vernichten. Erstlich hob, nämlich, Plato alles Privateigenthum in seinem gedachten Staate auf, erklärte dasselbe für Staatseigenthum, führte Gütergemeinschaft ein, weil „edeln und guten Männern nicht zieme, über Mein und Dein zu hadern," und weil dieselben, auch wenn die Regierung sie ernährte, dennoch fleissig arbeiten würden; wogegen schon Aristoteles mit Recht eingewendet hat, dass die Menschen, wie sie in Wirklichkeit sind, durch die Hoffnung auf eigenen Erwerb zu fleissiger Arbeit angespornt werden, durch welche Wohlstand und Bildung erlangt werden kann, während bei vorhandener Gütergemeinschaft nur das Allernothwendigste geschehen, also kein Fortschritt erfolgen würde. — Zweitens verletzte Plato das Recht der Persönlichkeit auch dadurch, dass er

die freie Wahl der Betheiligten bei Eingehung der Ehe ausschloss, indem er verlangte, die Regierer sollten die zur Erzeugung der besten Kinder geeigneten Personen verschiedenen Geschlechts aufsuchen und für einige Zeit miteinander verbinden; wobei die Regel zu beobachten sei, dass nur Gleiches mit Gleichem gepaart würde, damit die königlichen oder philosophischen Naturen, und ebenso die kriegerischen und die gelderwerbenden unvermischt blieben. Auch sollte Niemand seine Eltern und seine Kinder kennen; sondern, da die Ehen in einem festgesetzten Alter geschlossen würden, so sollten alle Bürger von einem gewissen Alter als Eltern aller ein gewisses Alter habenden jüngern angesehen und von diesen wie Eltern geehrt werden. Dass durch diese gegenseitige Unkenntniss der Blutsverwandten die Möglichkeit unbewusster Blutschande und unbewussten Verwandtenmordes entstanden wäre, hat schon Aristoteles bemerkt. — Drittens endlich vernichtete Plato die persönliche Freiheit in Bezug auf die freie Wahl des Standes, die er den zunächst Betheiligten nicht gestattete, sondern den Regierern übertrug, welche jedem Einzelnen die für ihn passendste Beschäftigung zutheilen sollten.

Trotz der eben angegebenen, in die Augen springenden Mängel der Platonischen Rechtsphilosophie können wir jedoch, mit unserem Verfasser, drei wahre Hauptsätze aus derselben hervorheben, nämlich: 1) das Recht tritt nicht für den einsamen Menschen, sondern nur im geselligen Zusammenleben der Bürger ein; 2) die Vernunft, als die edelste Thätigkeit des Menschen, soll ebensowohl den ganzen Staat, wie den Einzelnen, leiten; 3) um die Natur des Rechtes entwickeln zu können, müssen wir auch die übrigen Fähigkeiten und Thätigkeiten des Menschen, seine Triebe, Begierden und Leidenschaften, kennen.

Ausser dem von Michelet hervorgehobenen Verdienst Plato's, der erste Urheber einer systematischen Rechtsphilosophie zu sein, enthält, — wie wir unsererseits hinzufügen wollen, — im Vergleich zum Pythagoreischen Gemeinwesen der Platonische „Staat" den bemerkenswerthen Fortschritt, dass in ihm die regierenden Philosophen nicht mehr, wie bei den Pythagoreern, ohne alle Vermittelung einem von der Regierung gänzlich ausgeschlossenen Volke gegenüberstehen, da Plato zwischen diesen beiden Extremen einen sie vereinenden Mittelstand durch die Krieger-Klasse schafft, deren Kinder, wenn sie schwächlich sind, in die Klasse der Erwerbtreibenden verstossen, im entgegengesetzten Fall aber durch Gym-

nastik, Musik, Poesie, Mathematik und Philosophie gebildet, darauf zu angemessener amtlicher Thätigkeit zugelassen, und zuletzt, nach ihrem fünfzigsten Lebensjahre, zu Staatslenkern erhoben werden sollen, wenn sie ihre Fähigkeit und Würdigkeit dazu bewiesen haben. Die philosophisch begründete Forderung eines Mittelstandes ist ein grosses Verdienst Plato's. Schon Aristoteles hat in seiner „Politik" (Buch IV. Kap. 12 in der Bekkerschen Ausgabe) die hohe Wichtigkeit eines solchen Standes ausführlich bewiesen; er sieht in demselben dasjenige Element, welches dem Staate die meiste Festigkeit giebt.

In dem von Michelet nicht erwähnten, die „Gesetze" überschriebenen Werke Plato's zeigt sich schon der Beginn eines Uebergangs zu Aristoteles. Denn in dieser Schrift wird Privateigenthum, wirkliche Ehe, eigene Familie nicht mehr verboten: und statt jener auf grossen moralischen Unterschieden beruhen sollenden, in Dorischem Geist gedachten drei Stände des „Staates", werden die Bürger, im Ionischen Geiste Solon's, nach ihrem Vermögen in Klassen getheilt, die einander niemals schroff gegenüberstehen sollen; zu welchem Zweck Plato dafür gesorgt wissen will, dass weder übermässiger Reichthum, noch äusserste Armuth überhand nehmen kann, sondern mässiger Wohlstand der grossen Mehrheit der Bürger einen Mittelstand bildet, der sowohl der Demagogie und Anarchie, wie der Oligarchie und der Tyrannei eines Einzelnen mit Erfolg zu widerstehen vermag.

Aristoteles steht in seiner praktischen Philosophie zwar einerseits auf dem nämlichen Standpunkte, wie Plato, da er gleichfalls von dem Begriff der Tugend als „der besten Beschaffenheit des Geistes" ausgeht; andererseits aber unterscheidet er sich sogar von dem in den „Gesetzen" modificirten Plato dadurch, dass er dem fortgeschrittenen Geiste des Ionischen Volksstammes noch inniger sich anschliesst und desswegen noch weniger auf das Machen willkürlicher politischer Vorschläge im Einzelnen sich einlässt. Nach Aristoteles ist die Tugend zunächst eine innere Fertigkeit und als solche eine blosse Möglichkeit, die durch Handeln Wirklichkeit werden muss. Der letzte Zweck des Handelns, sagt Aristoteles, sei die Glückseligkeit. Diess höchste Gut für einen Einzelnen zu finden, sei schon lobenswerth, göttlich aber, für einen ganzen Staat. Das Erste thue die Ethik, das Zweite die Politik. Diese beiden Wissenschaften hangen sonach bei Aristoteles ebenso innig miteinander zusammen, wie bei Plato. Die

Vermittelung zwischen Ethik und Politik bildet derjenige Theil der Tugendlehre, welcher sich mit der Gerechtigkeit beschäftigt.

Was zunächst die Ethik betrifft, so unterscheidet Aristoteles die Tugendmittel als die körperlichen und äusserlichen Güter, ohne welche die Ausübung der Tugend unmöglich ist, von den Tugenden als den innern Gütern. Zur Glückseligkeit gehört die Uebereinstimmung dieses Innern und dieses Aeussern. Die Tugenden selber sind Theils praktische, Theils theoretische. Jene beziehen sich auf die für sich maasslosen natürlichen Triebe, welche ihr richtiges Maass erst durch die Vernunft erhalten. Dadurch entsteht ein nicht bloss quantitativer, sondern auch qualitativer Unterschied zwischen Trieb und Tugend, weil das richtige Maass die Mitte zwischen den beiden Extremen des unendlich Grossen und des unendlich Kleinen, also eine wesentliche Bestimmtheit sein soll. Ein derartiges richtiges Maass hält, zum Beispiel, die Tapferkeit in dem, den Schmerz fliehenden Triebe, während die Feigheit den Schmerz zuviel, die Tollkühnheit ihn zuwenig flieht. — Von den praktischen Tugenden aber unterscheiden sich, nach Aristoteles, die theoretischen Tugenden dadurch, dass diese sich nicht mehr, wie jene, auf die Mässigung der Triebe beziehen, sondern in ihrer Thätigkeit selber ihren letzten Zweck finden. In sich selber unterscheiden sich die theoretischen Tugenden wieder dadurch, dass sie Theils ein Wissen von dem in der Aussenwelt sich verwirklichenden Guten, Theils ein Erkennen des ewig Wahren sind. Jenes Wissen nennt Aristoteles die praktische Verständigkeit, diess Erkennen die Weisheit, in welche er die höchste Stufe der Glückseligkeit setzt, da sie der äussern Mittel am Wenigsten bedarf, am Meisten sich selber genügt.

Wie schon bemerkt, wird die Vermittelung zwischen der Ethik und der Politik bei Aristoteles durch die Gerechtigkeit gebildet, weil dieselbe eigentlich der Inbegriff aller Tugenden sei, insofern die Tugenden nicht an sich selber, oder nur in Betreff ihres Besitzers, sondern in Beziehung auf Andere betrachtet werden. Da Aristoteles in der Ethik den Einzelnen für sich zum Gegenstande der Untersuchung macht, wogegen Plato ihn mehr oder weniger bloss als Glied des Gemeinwesens auffasst: so hat erst jener Philosoph durch seine Erörterung des Begriffs der Gerechtigkeit, dieser sich zunächst auf das gegenseitige Verhältniss der Einzelnen beziehenden Tugend, die Grundlage zu einer philosophischen Rechtslehre geschaffen, in welcher er, — was vor ihm

nicht geschehen war, — zwischen dem gesetzlich geltenden Rechte und dem von Natur Gerechten oder der Idee der Gerechtigkeit bestimmt unterscheidet. Die Gerechtigkeit setzt Aristoteles darin, dass Jeder den Anderen, wie sich selbst, behandele, also in die Gleichheit. Wie wir aber schon (S. 206) gesagt haben, fasst Aristoteles den Gedanken der Gleichheit im Strafrecht nicht so simpel, wie die Pythagoreer auf. Von solcher Auffassungsweise ist er auch in Bezug auf das Privatrecht himmelweit entfernt. Er schweigt nicht etwa bloss, wie Plato in den „Gesetzen," über die im Platonischen „Staat" geforderte Gütergemeinschaft, ehelose Ehe und Familienlosigkeit: er duldet nicht bloss, wie Plato ebendaselbst, Privateigenthum; sondern er fordert auf's Entschiedenste Privateigenthum, wirkliche Ehe, wirkliche Familie, und bekämpft auf's Nachdrücklichste das Gegentheil dieser rechtlichen und sittlichen Verhältnisse, jene ebengenannten Missgeburten einer schlecht phantasirenden Philosophie. Was namentlich das Eigenthum anbelangt, so verwirft Aristoteles die Meinung, die Staatsgewalt solle jedem Bürger, wie in Sparta geschehen, einen gleichen Antheil an den Gütern zumessen. Er erkennt, wie die wahre Gleichheit, die wirkliche Gerechtigkeit, vielmehr fordert, dass Jeder soviel bekommt, wie er verdient, also bei ungleichem Verdienst der Eine mehr, als der Andere. Mit diesem, in unsern Tagen von den St. Simonisten wiederholten Satze hat Aristoteles zum ersten Male unter den Menschen die gesellschaftliche Frage angeregt, ohne dabei, wie jene Neueren, in Platonischen Communismus zu verfallen. — Die Jedem seinen verdienten Theil „zuweisende" Gerechtigkeit ist ein geometrisches Verhältniss, wie Aristoteles bemerkt. Ist das Verdienst des Einen doppelt so gross, wie das eines Andern, so muss sein Lohn auch doppelt so gross sein. Die „ausbessernde" Gerechtigkeit dagegen bildet ein arithmetisches Verhältniss; denn, wo diese Gerechtigkeit nöthig ist, da hat der Eine ebensoviel zu wenig erhalten, wie der Andere zuviel.

Die Politik fasst auch Aristoteles, dem allgemeinen Griechischen Standpunkte gemäss, im innigsten Zusammenhange mit der Moral und Ethik auf. Auch nach ihm beruht der Staat auf der Tugend der Bürger, wie die Tugend, ihrerseits, von den Staats-Gesetzen und Einrichtungen abhängig ist, da häusliche Erziehung und Unterricht nicht genügen, die Menschen vor Abirrungen vom Wege des Guten und Gerechten zu bewahren, sondern zu diesem Zweck vom Staate Strafen angedroht und Belohnungen in Aus-

sicht gestellt werden müssen. Dieser Auffassung entspricht es, dass Aristoteles sagt: der Staat sei die Gemeinschaft des tugendhaften Handelns um eines vollendeten und selbstständigen Lebens willen; derselbe habe daher höheren Werth und höheres Recht, als der Einzelne oder die Vielheit der Einzelnen, von denen der Staat nicht willkürlich, durch Vertrag, zur Sicherung ihrer Rechte geschaffen werde, da er vielmehr etwas aus ihrer geselligen Natur unwillkürlich Entstandenes und zur Erreichung des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, durchaus Nothwendiges sei.

Was die bestimmte Form des Staats betrifft, so stellt Aristoteles nicht, — wie Plato in seinem „Staat", — drei scharf bestimmte Stände einander gegenüber; sondern er theilt die Bürger nur in solche, welche mit Bewusstsein den Staatszweck ausführen, also regieren, und solche, die bloss regiert werden. Die Thätigkeit der Staatsgewalt aber ist, nach Aristoteles, eine dreifache, erstlich die Berathschlagung über die allgemeinen Angelegenheiten: dahin rechnet er nicht bloss das Gesetzgeben, sondern auch das Bündnissschliessen, die Verurtheilung zur Todesstrafe, zur Verbannung und zum Vermögensverlust, endlich das Rechenschaftsfordern von den Beamten; die erste Staatsgewalt soll also gesetzgebende, richterliche und verwaltende Thätigkeiten in sich vereinigen. Die zweite staatliche Thätigkeit ist die den Beamten übertragene Ausführung des Beschlossenen. Die dritte Gewalt aber soll die ausschliesslich richterliche sein, die gewissermaassen in der Mitte zwischen dem Beamten und dem Privatmann stehe, da die Richter, wie unsere Geschworenen, aus dem Volke selber durch's Loos gezogen wurden. — Diese Eintheilung ist bis auf unsere Zeit in den Staatslehren befolgt worden.

Von der Weise, wie die angegebenen staatlichen Thätigkeiten ausgeübt werden, einerseits, und von der Zahl der Ausübenden, andererseits, hangen, nach Aristoteles, die verschiedenen Arten der politischen Gemeinwesen ab. Was den ersten Punkt betrifft, so sind diejenigen Staaten gut, in welchen die herrschende Gewalt im Interesse des allgemeinen Besten verfährt, im entgegengesetzten Falle schlecht. In Bezug auf den zweiten Punkt unterscheiden sich die Staaten in solche, wo Einer, oder wo Mehrere, oder wo Viele herrschen. 1) Die gute Alleinherrschaft nennt Aristoteles Königthum; 2) die gute Herrschaft Mehrerer Aristokratie; 3) die beste Herrschaft Vieler den „Staat" in des Wortes wahrster Bedeutung, den eigentlichen Freistaat. Unter den guten Verfassungen soll, nach Miche-

let's Meinung, Aristoteles dem Königthum den höchsten Werth, wenn auch nur in seltenen Fällen, wie dem des Alexander, beigelegt haben. Aristoteles betrachtet, im Gegentheil, die musterhafte Republik als die an und für sich beste Regierungsform; und da, wo er von der an und für sich besten Regierungsform spricht, erwähnt er das Königthum gar nicht, fordert vielmehr den möglich höchsten Grad vernünftiger Gleichstellung aller Mitglieder des Staats, einen gerechten Antheil Aller an der Staatsverwaltung, regelmässigen Wechsel des Besitzes sämmtlicher Staatsgewalten und ihre ernste, wirksame Verantwortlichkeit. Nur äusserst seltenen politischen Genies will Aristoteles ausnahmsweise das Recht zu nicht bloss zeitweiliger, sondern dauernder Herrschaft zugestehen, weil solches Genie auf die Staatslenkung ein höheres Recht habe, als die politischen Fähigkeiten aller übrigen Staatsbürger zusammengenommen. Dieser Fall scheint, ihm, wie er sagt, bei den durch ihre politischen Verdienste unsterblich gewordenen Heroen stattgefunden zu haben, von welchen die Griechischen Völker anfänglich beherrscht worden sind. Nachdem aber die Fähigkeit zum Herrschen erst von Mehrern, dann von Vielen erworben war, ist, nach Aristoteles mit Recht, an die Stelle des Königthums zunächst die Aristokratie getreten, und schliesslich die Bildung eines Gemeinwesens unternommen worden, in welchem das Gute der Aristokratie und der Demokratie vereinigt ist.

Ueber das Gegentheil der bürgerlichen und politischen Freiheit, über die Sclaverei, denken die obengenannten grossen Philosophen beide in gleichem Geiste. Plato hält Sclaverei auch in seinem idealen Staate für nothwendig, obgleich „der Mensch ein in die praktische Unterscheidung zwischen Sclaven und Freien schwer sich fügendes Gezücht" sei. Aristoteles vertheidigt sogar ausführlich das Sclavenhalten, wiewohl er selber eingesteht, dass Andere die Sclaverei für ungerecht erklären, weil dieselbe nicht auf einem Unterschiede der menschlichen Naturen, sondern nur auf einem gewaltthätigen bürgerlichen Gesetze beruhe. Auch soll das Delphische Orakel die erste Einführung der Sclaverei in Griechenland für eine, den Zorn der Götter erregende Missethat erklärt haben. Merkwürdig bleibt, dass jene beiden grössten Philosophen des Alterthums in der fraglichen Beziehung weniger freisinnig scheinen, als jene ungenannten Denker und als jenes Orakel.

In der Rechtsphilosophie unter den Römern und im Mittelalter wird, wie schon bemerkt, die schöne Einheit, ver-

möge welcher in der ersten Hauptperiode der Geschichte der Rechtsphilosophie der Einzelne nur dienendes Glied für das staatliche Gemeinwesen war, in der zweiten Hauptperiode, in der Römischen Welt, mehr und mehr zerrissen, bis es im Kaiserreiche endlich dahin kommt, dass über die zum blossen Privatleben herabgedrängte Masse der Einzelnen der in seiner Person den Staat darstellende Eine Einzelne mit unbeschränkter Gewalt herrschen kann. Um dieser leeren Unbeschränktheit willen, wird — was im Orient immer und auch im unfrei gewordenen Griechenland häufig geschehen war — von den Römern der Kaiserzeit der jeweilige Herrscher als Gottheit verehrt, falls sein Inneres nicht gar zu ungöttlich ist, und zuweilen sogar, obgleich er, wie ein alter Schriftsteller sagt, „kaum ein Begräbniss verdient hat.“ Gegenüber dieser durch Senatsbeschluss angeordneten, in einigen Fällen sehr bald amtlich widerrufenen förmlichen Vergötterung eines über Irdisches herrschenden Menschen, erscheint dagegen jetzt im Christenthum eine Religion, in der Ein Einzelner wegen seines von der ewigen Wahrheit vollkommen erfüllten Geistes und Gemüths, als der Einzige, in welchem die Gottheit, ohne Beeinträchtigung ihres Wesens, Mensch geworden ist, anerkannt und desshalb in alle Ewigkeit als Herrscher über die Geister der Menschen von den an ihn Glaubenden verehrt werden soll.

Was aber das Irdische betrifft, so trennt sich, gleichwie das Recht des Kaisers zum Herrschen von seinem innern Werthe unabhängig wird, auch das Privatrecht der Einzelnen von ihrer Gesinnung. Nach Auflösung des sittlichen Staatslebens verfolgt die Masse der Einzelnen nur ihre Privatrechte und Privatinteressen, während alle Diejenigen, denen der Weltzustand widerlich ist, in ihr Inneres sich zurückziehen, um sich ein Ideal des Guten auszudenken. So entsteht auf der einen Seite die stoische Moral, auf der andern die unter den Römischen Kaisern zu hoher Blüte gelangende positive Rechtswissenschaft. Die moralische Welt des Innern bildete sich im Mittelalter immer mehr zu einem auf das Jenseit gerichteten Geisterreiche aus, dessen Erscheinung die Kirche war, an deren Spitze ein mit göttlicher Unfehlbarkeit ausgestatteter Einzelner stand. Durch die Kirche sollte das Einzelleben zum Leben in der gesammten christlichen Gemeinde erhoben werden; und nach diesem Vorbilde wurde auch im Weltlichen eine Erhebung des Einzelnen zum Allgemeinen beabsichtigt. Da aber das nachzuahmende Muster durch Selbstsucht verderbt war, in einer tyrannischen Hierarchie bestand: so konnte auch der auf der

unendlichen persönlichen Freiheit erbaute Staat nur durch die willkürliche Gewalt der Mächtigern zusammengehalten werden. Die besten Mittel zur Erreichung dieses Zweckes aufzusuchen, Das war die Aufgabe der Politik.

Die Moral der Stoiker. Nachdem Sokrates zwar Achtung vor den bestehenden Staatsgesetzen empfohlen, aber doch auf die eigene Einsicht des Einzelnen rücksichtlich des zu vollbringenden Guten das meiste Gewicht gelegt hatte, — und nachdem von Aristoteles, bei aller seiner Erkenntniss des grossen Werthes der praktischen Freiheit, doch die höchste Seeligkeit in das philosophische Erkennen, in die durch dasselbe erlangte theoretische Freiheit gesetzt worden war: da sind die Stoiker so weit gegangen, der Einsicht des Einzelnen, wenn derselbe ein Weiser sei, ein dermaassen unbedingtes Recht zuzuschreiben, dass vor dem Ausspruch seines Gewissens das Ansehen der Staatsgesetze verschwand, alle besonderen rechtlichen Verhältnisse, wie Ehe, Familie, gleichgiltig wurden. Der stoische Weise soll dem Staate keine Rechenschaft schuldig, allein frei, auch in Fesseln Fürst sein, und von der Gottheit nur durch die kürzere Dauer seines Daseins sich unterscheiden, da er stets der allgemeinen Vernunft folge, die in ihm, wie im ganzen Weltall, lebe und allein das Göttliche sei. Die beständige Befolgung dieser Vernunft soll die einzige Tugend sein, die es gebe, — sie genüge zur Glückseligkeit; denn Lust und Schmerz, Reichthum und Armuth, Ehre und Schande, alles Diess sei für die Glückseligkeit gleichgiltig. Nicht die Befriedigung der auf solches Sinnliche, Einzelne sich beziehenden Triebe, nur die Bethätigung der auf das Allgemeine gerichteten Vernunft müsse dem Weisen Zweck sein. Diess Allgemeine ist aber bei den Stoikern nichts dem Subject Gegenüberstehendes, kein von demselben unabhängiges sittliches Verhältniss, sondern nur etwas Vorgestelltes und Unbestimmtes, in sich selber zu keiner Besonderung Gelangendes. Die Stoiker kommen daher aus dem Reden von der inhaltslosen Tugend nicht heraus; aber man muss ihnen das Verdienst zugestehen, gegen Plato und Aristoteles, welche Beide Trieb und Vernunft in unmittelbarer, schöner Einheit auffassten, das Recht der Vernunft sogar auf Kosten der Triebe geltend gemacht und damit den höchsten Grundsatz der praktischen Philosophie aufgestellt zu haben.

Die Römischen Rechtslehrer knüpfen ihre Begriffsbestimmungen zwar an den Aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit an, wenn sie sagen: „die Gerechtigkeit sei der beharrliche Wille,

Jedem sein Recht zu Theil werden zu lassen, einen Anderen nicht zu verletzen.“ Aber sie wollten damit nicht sowohl die innere Gesinnung sittlicher Menschen bezeichnen, als eine äussere Richtschnur liefern, welcher gefolgt werden muss, wenn die menschliche Gesellschaft bestehen soll. Auch die von ihnen aufgestellte Vorschrift, „ehrbar zu leben“, bezieht sich nur auf die äussere Darstellung der Sittlichkeit, da es sich dabei um die Meinung handelt, die Andere von Jemand haben. Die Grundlage für das Recht haben diese Rechtslehrer allerdings gefunden, indem sie den Begriff der Person in dasselbe einführten. Doch haben sie nicht das in der Freiheit bestehende innere Wesen der Person erkannt, denn sie theilen die Personen in freie und unfreie; und die Rechtsfähigkeit der Person ist nach Römischem Recht verschiedenen Verringerungen ausgesetzt, deren grösste die Freiheit nimmt. Aber das Recht der Person auf ausschliessliches Eigenthum wird in Rom anerkannt, die Gütergemeinschaft beschränkt auf Luft, Wasser, Meeres- und Fluss-Ufer, wilde Thiere. Eine herrenlose Sache wird Eigenthum dessen, der sie zuerst in Besitz nimmt. Wie, endlich, die Freiheit nur als ein der Person äusserlicher Zustand betrachtet wird: so wird am Verbrechen weniger die Innerlichkeit der Schuld, als die äussere Seite hervorgehoben, insofern es dabei auf Schadenersatz ankommt.

Macchiavelli's Politik. Im Mittelalter gelangte das Römische Recht, dessen Gebrauch in den Romanischen Ländern nie gänzlich erloschen war, nicht bloss daselbst, sondern auch in Deutschland zu voller gesetzlicher Geltung. Aber weder das Römische Recht noch die christliche Moral wurde über die Zügellosigkeit der individuellen Willkür Herr. Wahrhafte Vereinigung staatlicher Ordnung mit der Freiheit des Einzelnen wurde auch durch das im Mittelalter sich ausbildende Lehnrecht nicht bewirkt, welches vermittelst des Eigenthums die Einzelnen einem gegliederten Staatswesen einfügen sollte, diesen Zweck jedoch nur auf sehr unvollkommene Weise erreichte, weil, indem alle staatlichen Thätigkeiten an das Eigenthum geknüpft wurden, dieselben zu lauter Sonderrechten, zu Privatbesitz ausarteten; so dass der Einzelne seine auf Besitzthum gegründete Besonderheit sogar im Staate als sein Recht geheiligt sah. Gegen diese Sonderrechte hatte die fürstliche Gewalt das Recht, vermittelst Flüssigmachung solcher durch Vererbung erstarrten Besonderheiten die Gesundheit des Staatslebens zu ermöglichen, die Einheit aller politischen Gewalten zu begründen. Ein derartiges Recht wurde von dem grossen theore-

tischen und praktischen Politiker Macchiavelli mit einer Entschiedenheit vertheidigt, die bis zur grössten Rücksichtslosigkeit fortging, weil er, bei seiner Begeisterung für nationale Unabhängigkeit und für politische Freiheit, über die Zerrissenheit seines Vaterlandes tief betrübt sein, durch die wilde Grausamkeit der vielen kleinen Italienischen Gewalthaber sich empört fühlen, und auf die Masse seines zeitgenössischen Volkes um so mehr mit Verachtung herabsehen musste, als er für die von ihm zum Gegenstande gründlichen Studiums gemachte alte Römische Republik und ihre grossartigen Menschen von inniger Bewunderung erfüllt war. Unmöglich kann daher Macchiavelli mit seiner von ihm einem schlechten Italienischen Herzoge gewidmeten Schrift „Ueber den Fürsten" nichts Höheres bezweckt haben, als die Befestigung der Herrschaft dieses schurkischen und grausamen Tyrannen, den er von ganzer Seele verabscheuen musste, und gegen welchen er aus Freiheitsliebe schon auf eine Verschwörung eingegangen war, deren Misslingen furchtbare Folterung für ihn zur unvergesslichen Folge gehabt hatte. Aller Wahrscheinlichkeit nach, war vielmehr sein höchster Herzenswunsch, dass ganz Italien von einem einzigen Suverän beherrscht und durch die Einheit mächtig werde, damit die Italiener aus dem wüsten und kleinlichen Parteienkampf herausgerissen, im Stolz auf die wiederhergestellte politische Grösse ihres Vaterlandes sittlich sich emporhöben. Dieser edle Zweck wird nach Macchiavelli's Dafürhalten Mittel geheiligt haben, die ohne solchen Zweck verwerflich sein würden; — eine Ansicht, die wenigstens von Denjenigen folgerechterweise nicht verdammt werden kann, welchen keines der von den jetzigen Italienern zur Bewirkung der politischen Einheit ihres Vaterlandes angewandten Mittel bedenklich scheint. Während die Stoiker auf den äusseren Erfolg der Handlungen durchaus nichts gaben, sondern allen Werth derselben in deren Moralität legten, und während die Römischen Rechtsgelehrten wenigstens die Legalität, die äussere Form Rechtens, immer gerettet wissen wollten, behauptet dagegen Macchiavelli: in der Politik rechtfertige der gute Erfolg die Handlungen, wenn dieselben auch an sich, d. h. in Beziehung auf Moral und Gesetzlichkeit, tadelnswerth seien. Allerdings müsse der Fürst, so lange es gehe, die Gesetze befolgen; er dürfe sich aber auch nicht scheuen, einen Staatsstreich auszuführen, wenn die Nothwendigkeit es erfordere, wenn der Staat anders nicht gerettet werden könne. Denn die Politik sei nicht unbedingt an die für den Privatmann unbe-

dingt giltige Moral und an die von demselben niemals anzutastenden Gesetze gefesselt. Obgleich z. B. der Privatmann fremdes Eigenthum, ausser im Augenblick der alleräussersten Noth, sich nicht gewaltsam aneignen darf: so könne doch ein Staat allerdings das Recht haben, fremdes Gebiet durch Eroberung sich einzuverleiben, wenn dasselbe ihm zu seiner nicht bloss einstweiligen, sondern dauernden Sicherstellung unentbehrlich sei; — eine Lehre, die keinem Unbefangenen durchaus verwerflich scheinen kann. Nachfolger Macchiavelli's sind aber mit Unrecht so weit gegangen, Politik und Moral überhaupt als miteinander unverträglich anzusehen. Das wahre gegenseitige Verhältniss dieser beiden Wissenschaften ist vielmehr ein solches, in welchem beide, trotz ihres bestimmten Unterschiedes, wieder zur Versöhnung mit einander gelangen, indem z. B. erkannt wird, dass selbst eine wissentliche Verletzung der beschworenen Verfassung moralisch ist, falls in der That nur durch solche Verletzung die zur Abwehr der äussersten Lebensgefahr des Staates hinreichenden Vertheidigungsmittel beschafft werden können.

In der hier gegebenen Characterisirung Macchiavelli's sind wir von Michelet sehr abgewichen, dessen Darstellung der politischen Principien dieses Staatsmannes wenig stimmen will zu dem „edelen Sinne“, welchen unser Verfasser demselben dennoch zuschreibt. Soll dieser „edele Sinn“ kein leeres Wort sein, dann wird derselbe wohl nicht ganz ohne die von Michelet an Macchiavelli's Politik vermisste Sittlichkeit gedacht werden dürfen.

In der Rechtsphilosophie der neuern Zeit werden die auf das Einzelleben sich beziehenden Wissenschaften, Moral und Rechtslehre, wieder in bestimmtere Beziehung zur gesellschaftlichen Wissenschaft, zur Politik, gesetzt: und zwar auf die doppelte Weise, dass entweder vom Einzelleben ausgegangen und nur auf dieser Grundlage das allgemeine Leben entwickelt; — oder, umgekehrt, die Gemeinsamkeit des Lebens zur Grundlage für die besonderen Zwecke des Einzelnen gemacht wird. Jenes haben die eigentlichen Naturrechtslehrer, Dieses die Communisten und die Socialisten gethan. Beide Standpunkte sind einseitig. Ihre wahrhafte Vereinigung findet auf dem höchsten Standpunkte statt, welchen die Rechtsphilosophie jetzt erreicht hat.

Die Naturrechtslehrer gehen, wie eben gesagt, vom einzelnen Menschen aus, gestatten ihm aber kein rücksichtsloses Verfolgen seines Vortheils, wollen ihn vielmehr nicht bloss durch äusseren Rechtszwang einschränken, sondern durch moralische

Grundsätze beherrschen, aus denen der Rechtszustand und die Staatenbildung abgeleitet werden sollen. Diese Grundsätze selber werden, wie bei den Alten, aus der Seelenlehre, aus der Betrachtung der Natur des Menschen, geschöpft. Dabei wird ein Naturzustand des Menschen angenommen. In diesem Zustande soll der Einzelne eine Fülle von Rechten besitzen, zu deren Sicherung der Staat das Mittel sei. So erhalten wir neben der Moral ein Einzelrecht und ein Staatsrecht. Der Staat erscheint aber dabei fast nur als eine äussere Form, nicht in der antiken Bedeutung einer sittlichen Gemeinschaft. — Dieser Standpunkt ist während der drei letzten Jahrhunderte von Hobbes an bis Fichte in der Wissenschaft des eigentlichen Naturrechts der herrschende gewesen, jedoch mit dem Hauptunterschiede, dass die in die Glückseligkeit das wahre Ziel der Weisheit setzenden Naturrechtslehrer von Hobbes an bis Friedrich II. die Natur des Menschen in einem oder dem andern Triebe, oder auch in allen Trieben zugleich gesehen, und die Befriedigung derselben zum Grunde des Rechtes und des Staates gemacht haben: wogegen die rationalistischen Naturrechtslehrer, Rousseau, Kant und Fichte, gleichwie die Stoiker, als das innere Wesen des Menschen die Vernunft betrachtet, und die praktische Vernunft, den Willen, und zwar den einzelnen Willen, für die Quelle des Rechts erklärt haben; — die sogenannten geschichtlichen Naturrechtslehrer aber, endlich, dazu fortgeschritten sind, nicht das blosse Urbild der praktischen Vernunft des Einzelnen, sondern die in förmlichen Gesetzen und in Gewohnheitsrechten geschichtlich verwirklichte Vernunft des Menschengeschlechts als Urgrund für Recht und Staat hinzustellen. Zu den letzterwähnten Rechtslehrern gehören vorzüglich Savigny, Thibaut und Gans. Bei dem Ersten überwiegt die geschichtliche Seite des Rechts, beim Zweiten die praktische, beim Dritten die philosophische.

Jene eudämonistischen Naturrechtslehrer haben damit begonnen, einen selbstsüchtigen Trieb als die Quelle des Rechts und des Staates anzusehen; darauf haben sie diese Quelle in dem höhern Triebe der Geselligkeit, endlich in der Allheit der Triebe gesucht.

Das selbstsüchtige Naturrecht wird am Reinsten von Hobbes hingestellt, der dasselbe auf einen Naturzustand gründet, in welchem die ungebändigte Selbstsucht der Menschen, ein „Krieg Aller gegen Alle“ herrsche. „Um Frieden zu haben,“ also auch aus Selbstsucht, obschon aus gemilderter Selbstsucht,

„müsse aus diesem Naturzustande herausgegangen werden.“ Diess werde dadurch bewirkt, dass der Stärkste von seinem natürlichen Rechte, die Schwächeren zu beherrschen, selbstsüchtigen Gebrauch mache, und dass die Schwächeren, um ihres eigenen Vortheils willen, wegen des von dem Stärksten ihnen gewährten Schutzes, Diesem sich unterwerfen. So entstehe eine Gesellschaft und ein Rechtszustand, in welchem der Wille des Mächtigsten das Recht bilde. Diesen Willen nennt Hobbes den allgemeinen, die Gesetze der Vernunft aussprechenden Willen. Dass aber dieser Wille solche Gesetze und nur solche verkündet, Das hängt wesentlich von ihm ab, da derselbe durch nichts Anderes beschränkt ist, als durch das unbestimmte Verlangen der Schwächern nach Ruhe und Frieden. Der Beherrscher des Staats ist also bei Hobbes ebenso unbeschränkt, wie bei Macchiavelli. — Dass aber trotz jenes sehr zu beachtenden Verlangens der wuchtigen Masse des Volkes nothwendigerweise die „rohe Willkür“ nach Hobbes im Staate herrsche, Diess können wir unserem Verfasser ebenso wenig zugestehen, wie dass Hobbes die Folgewidrigkeit begehe, den Naturzustand als einen rechtlosen zu bezeichnen, und dennoch dem Rechtszustande den nämlichen Inhalt zu geben, wie jenem, nämlich die „rohe Willkür.“ Schon im Naturzustande soll ja, nach Hobbes, das Recht des Stärksten zur Herrschaft, sowie das Recht der Schwächern, den Stärksten zu tödten, vorhanden sein. Die Gewalt soll hiernach nicht „zuerst das Rechtlose“ sein, und nicht erst „hinterher“ Recht werden, sondern ihr ursprüngliches Recht soll im Staate nur den Vortheil gewinnen, unter der Bedingung des durch sie gewährten Schutzes der Einzelnen, zur Anerkennung zu gelangen.

Ausdrücklicher noch, als Hobbes, erklärt Spinoza: „die Macht sei das Recht.“ Die höchste Macht, die absolut freie Macht Gottes, habe daher das höchste Recht. Den geschaffenen Dingen komme, weil sie bloss Accidenzien der göttlichen Substanz seien, nur so viel Recht zu, wie ihnen Macht von dieser Substanz zu Theil werde. Da nun das höchste Recht Gottes das sei, sich selber zu erhalten, so strebe auch jedes geschaffene Wesen nach seiner Selbsterhaltung als nach seinem höchsten Rechte. Demnach ist auch bei Spinoza, wie bei Hobbes, der Selbsterhaltungstrieb die Quelle alles in der bürgerlichen Gesellschaft geltenden Rechtes; und ebenso, wie bei Hobbes, erscheint auch bei Spinoza der bei ihm durch die Geselligkeit der

Menschen ermöglichte Staat zunächst nur als Mittel zur Sicherung der Rechte des Einzelnen vor unabwendbarer Unterdrückung, die im Naturzustande von Allen gegen Einen ausgeübt werden kann. Im Staate habe aber, sagt Spinoza, der Einzelne nur so viel Rechte, wie das gemeinsame Recht ihm gebe. Was die gemeinsame Uebereinstimmung der Bürger dem Einzelnen auferlege, sei er zu thun verpflichtet und gezwungen, weil der übereinstimmende Wille der Menge die Macht sei, auf welcher das Recht der Staatsgewalt beruhe. Diese Auffassung des Staates hat eine demokratischere Färbung, als die bei Hobbes herrschende; denn während Hobbes seinen ursprünglich aus der Gewalt des Mächtigsten entstandenen Staat durch einen mit dem Gewalthaber wenigstens stillschweigend geschlossenen Gesellschaftsvertrag nur vollendet werden lässt, hat dagegen Spinoza, obgleich auch er dem Mächtigsten das meiste Recht zugestehen muss, doch nicht von Hause aus den Staat auf die Macht Eines Individuums, sondern auf die Einwilliguug der Vielen gegründet, von denen er voraussetzt, dass ihre Gesammtheit die höchste Macht besitzt. Wenn daher Spinoza, ähnlich wie Hobbes, „den Willen des Königs das bürgerliche Recht" nennt, so sieht er doch die königliche Macht nur als eine vom Volk übertragene an; und weil, nach ihm, alle Menschen als Accidenzien der göttlichen Substanz von Gottes Gnaden sind, ist, seiner Meinung nach, der König nicht ausschliesslich, sondern möglicherweise nur in so vorzüglichem Maasse von Gottes Gnaden, wie der „Stärkste" des Hobbes, so zu sagen, von „Gnaden der Natur" ist, deren „Macht" Spinoza für die „Macht Gottes selber" erklärt. Welche Regierungsform aber auch bestehen mag, in jedem Fall bezeichnet Spinoza, gleichwie Hobbes, den im Staate herrschenden Willen als den vernünftigen; und wiewohl er den Rechtsstaat zunächst aus dem menschlichen Naturtriebe der Selbsterhaltung ableitet, leitet er ihn doch eben dadurch mittelbar zugleich aus der Vernunft ab, da, nach seiner Lehre, der Selbsterhaltungstrieb auch dem göttlichen Wesen innewohnt, also der Vernunft nichts Fremdes ist. Spinoza bezieht daher nicht erst „hinterher", wie Michelet sagt, das Recht auf die Vernunft, sondern er geht sogleich von dem Gedanken aus, dass die Macht der göttlichen Vernunft das höchste Recht sei. Wenn, endlich, wie gesagt, auch bei Spinoza der Staat zunächst nur Mittel für den Zweck der Selbsterhaltung des Einzelnen zu sein scheint; so erhellt doch bei tie-

ferer Betrachtung, dass jenem Philosophen der Rechts-Staat in Wahrheit zugleich Zweck sein muss, da, nach ihm, sowohl der Staat wie der Selbsterhaltungstrieb Formen des Vernünftigen sind, die in diesem Triebe vorhandene Vernunft also, indem sie ihre Verwirklichung im Staate bezweckt, den Staat nicht bloss als Mittel gebraucht, sondern selbst zum Zwecke macht.

Diesen Gedanken, dass die gesellschaftliche Verbindung als aus der Natur des Menschen folgender letzter Zweck aufgefasst werden muss, hat besonders Hugo Grotius in der Einleitung zu seinem „Völkerrecht“ entwickelt. In diesem Sinne sagt er: „das, was den Menschen vom Thiere unterscheide, sei der Trieb nach friedlicher, vernunftmässig geordneter Gemeinschaft mit seines Gleichen“, wie ja auch Hobbes den Staat aus dem im Naturzustande nothwendig erwachenden Verlangen nach „friedlichem“ Zusammenleben der Menschen entstehen lässt, und wie auch Spinoza den Geselligkeitstrieb zur Gründung der bürgerlichen Gesellschaft mitwirken lässt. Grotius spricht aber, jenem seinen Satze folgerecht, ausdrücklich die Behauptung aus: „es sei nicht wahr, dass jedes lebende Wesen von Natur bloss auf seinen eigenen Vortheil bedacht sei“, wie diess nach Hobbes die Naturmenschen wenigstens eine Zeit lang zu sein scheinen. Grotius meint, aus dem geselligen Triebe der Menschen folge, dass dieselben auch den Vortheil und das Wohlergehen ihrer Nebenmenschen sich zum Ziele setzen; wogegen Spinoza richtiger nur vom tugendhaften Menschen zugesteht, dass derselbe den übrigen Menschen das Beste wünsche und zwar um so mehr wünsche, je grösser dessen Erkenntniss Gottes sei. — Das Mittel zur Erreichung einer vernunftgemässen, friedlichen Verbindung der Menschen ist, nach Grotius, das Recht; denn dieses gebiete „Achtung fremden Gutes, Ersetzung verschuldeten Schadens, Verpflichtung zum Halten der Versprechungen und Bestrafung der Vergehen.“ Die verschiedenen, Solches gebietenden Rechte nennt Grotius die natürlichen Rechte, welche er, gleichwie die übrigen Naturrechtslehrer, als die höchsten betrachtet, in einen Naturzustand verlegt, daselbst durch die trotz der Geselligkeit bestehende Selbstsucht der Menschen gefährdet glaubt, und erst durch den Staat gesichert werden lässt, welcher das letzte Schutzmittel der Menschen vor Rechtsverletzung sei. Die Selbstsucht ist sonach bei Grotius nicht, wie bei Spinoza, das Gute, sondern, wie bei Hobbes, das Böse, das in Gemeinschaft mit dem Gesellig-

keitstriebe, der etwas Gutes ist, die Menschen zum Eintreten in die bürgerliche Gesellschaft zwingt. Diese Gesellschaft ist aber in Wahrheit auch bei Grotius, ebenso wie bei jenen beiden Naturrechtslehrern, kein blosses Mittel zur Befriedigung der Zwecke des Einzelnen, da dieser grosse Rechtsgelehrte gleichfalls den vernünftigen Geselligkeitstrieb als zur Natur des Menschen gehörig betrachtet; so dass der Einzelne, indem er die Befriedigung dieses Triebes zu seinem letzten Zwecke macht, eben damit die bürgerliche Gesellschaft als seinen höchsten Zweck anerkennt. Auch darin stimmt Grotius mit jenen andern Naturrechtslehrern überein, dass der Staat nicht alle Naturrechte, sondern nur einen Theil derselben zu schützen im Stande sei, oder nur in einem gewissen Maasse sie verbürge.

Das eudämonistische Naturrecht im eigentlichsten Sinne des Wortes. Nachdem die bisher erwähnten Naturrechtslehrer den einen oder den anderen Trieb, oder eine Vereinigung zweier besonderer Triebe zur Quelle des Naturrechts gemacht hatten, schritt man dazu fort, diese Quelle in demjenigen Triebe zu suchen, in welchem alle besonderen Triebe zu Einem Ganzen zusammengefasst sind. Diess ist der Trieb nach Glückseligkeit. Thomasius war der Erste, welcher diesen umfassenden Trieb zur Grundlage des Rechtes machte. Aber erst Christian Wolf liess sich näher auf den Inhalt dieses Triebes ein. Nach Wolf ist der Endzweck aller Handlungen des Menschen die Vollkommenheit. Er sagt: „Wenn der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und dem folgenden und alle zusammen mit dem Wesen und der Natur des Menschen übereinstimmen, so ist der Zustand des Menschen vollkommen. Was unseren inneren und äusseren Zustand vollkommen macht, ist gut: böse, was beide unvollkommen macht. Hiernach ist der oberste Grundsatz der Sittlichkeit: Thue, was Dich und Deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht; und unterlass das Gegentheil. In der Moral ist dieser Grundsatz ein Sollen, ein Gebot. In das Rechtsgebiet dagegen fällt Alles, was der Mensch thun darf.“ Wolf erkennt also klar, dass der Charakter des Rechts der ist, nur eine Erlaubniss und Befugniss, kein Gebot zu sein. Dass aber im Staate die natürlichen Rechte beschränkt werden, ist eine Ansicht, die auch Wolf insofern theilt, als er behauptet, ursprünglich habe jeder Mensch gleiche Rechte auf Vervollkommnung, im Staate jedoch könne Jeder nur

nur auf eine standesmässige Vervollkommnung Anspruch machen, da das Wesen eines organischen Vereins, wie der Staat einer sei, nothwendig erfordere, dass seine Glieder die mannigfaltigsten Verrichtungen haben und auf diese Weise selber verschieden seien; — ein Satz, den Michelet mit Recht unter der Bedingung gelten lässt, dass Jeder das anerkannte Recht haben müsse, jeden Stand zu erreichen, für welchen seine Fähigkeiten ihn geeignet machen. Aus der zuletzt angeführten Behauptung Wolfs erhellt, dass derselbe ausdrücklicher, als seine Vorgänger, den Einzelnen zum dienenden Gliede des Staates macht, — bestimmter, als Jene, sich über den Standpunkt des Einzellebens erhebt, das Wohl, die Glückseligkeit als Zweck nicht bloss des Einzelnen, sondern auch des Gemeinwesens erkennt.

Auf diesem höchsten Gipfel des eudämonistischen Naturrechts steht der philosophische König, Friederich der Grosse, indem er nicht nur die Zwecke aller Privatpersonen, sondern auch die des Fürsten dem allgemeinen Wohle unterordnet. Demgemäss beginnt er sogleich mit dem Grundsatze der Gesellschaftlichkeit, nicht mit dem des Einzelrechts, — nämlich mit dem Satze: „Der Staat ist die stillschweigende Uebereinkunft der Bürger, zum allgemeinen Wohle (*salut public*) beizutragen." — „Der gesellschaftliche Vertrag", fährt Friedrich fort, „ist aber aus dem Bedürfniss, einander beizustehen, entsprungen; wobei Jeder einen Theil seines Interesses opfert." Hiermit gründet auch Friedrich das Gemeinwesen wieder auf den Geselligkeitstrieb; ja, er anerkennt auch das Recht der Selbstliebe, weil dieselbe, richtig verstanden, die vollkommenste Hingebung sei. Um diess Verständniss unter den Menschen zu verbreiten, müsse man sie über die wahren Güter belehren. Das Muster der Hingebung habe der König Allen zu geben, weil er der erste Beamte des Staates sei, — dieses Gemeinwesens, welchem das höchste Recht zukomme, während das Recht des Herrschers, (wie schon Spinoza gesagt hatte), nur ein übertragenes sei, also (welche Folgerung Spinoza zurückweisen muss), nicht göttlichen Ursprungs zu sein scheine.

Jedes Wort, das Friedrich der Grosse in dieser Beziehung ausgesprochen haben soll, unbedingt zu billigen, sind wir unsererseits nicht im Stande. Es besteht gar kein Widerspruch zwischen dem Recht des Herrschens von Gottes Gnaden und dem Herrschen auf Grund des wahren Willens der Nation; denn dieser

Wille ist der wahre, nur insofern er vernünftig ist, und jenes Recht ist nur dann ein wirklich göttliches, wenn dasselbe gleichfalls mit Vernunft bethätigt wird. Darin aber müssen wir jenem unsern grossen Könige vollkommen Recht geben, dass der Fürst nicht bloss sein persönliches Interesse, sondern auch seine Privatmoral dem öffentlichen Wohle aufzuopfern berechtigt und verpflichtet ist, da in der Politik nicht ganz dieselben Gesetze herrschen, wie in der Privatmoral. Friedrich behauptet daher mit vollem Rechte, „ein vom Fürsten mit einem fremden Staate geschlossener Vertrag dürfe und müsse gebrochen werden, falls nur durch diesen Bruch der von jenem Fürsten regierte Staat gerettet werden könne.“ Ueber solche Lehre schaudern die leeren Schwätzer von der absoluten Heiligkeit aller Staatsverträge immer, ausser wenn es sich um einen Vertrag handelt, welchen der eigene Staat, dem sie angehören, gebrochen hat; was, zum Beispiel, Preussen im Jahre 1813 rücksichtlich seines mit Napoleon gegen Russland geschlossenen Bündnisses unter Zustimmung aller Unbefangenen that. — Was die beste Staatsverfassung betrifft, so erblickt Friedrich dieselbe in einem gut verwalteten Königreiche, in welchem, falls kein Missbrauch davon zu fürchten sei, ein politischer Körper bestehen dürfe, der aber auf das Recht beschränkt ist, dem ersten „Diener des Volkes“ Vorstellungen zu machen, bis Dieser — „es müde wird, über Sklaven zu herrschen.“

Indem Friedrich von allen Staatsangehörigen ohne Ausnahme forderte, dass sie ihr selbstsüchtiges Interesse dem allgemeinen Besten völlig zum Opfer brächten, hat er entschiedener, als alle vorhergehenden Naturrechtslehrer, die Vernunft zum Urgrunde des Rechts gemacht, also das rationalistische Naturrecht eingeleitet, zu dessen Darstellung wir jetzt übergehen. Wie wir gesehen haben, setzten Plato und Aristoteles die Natur des Menschen in die Uebereinstimmung der Triebe mit der, dieselben beherrschenden, das Edelste im Menschen bildenden Vernunft; wogegen die Stoiker die Vernunft ausschliesslich als die Natur des Menschen betrachteten: die bisher erwähnten neueren Naturrechtslehrer diese Natur, umgekehrt, in den Trieben erblickten, denen sie allerdings auch Vernunft zuschrieben. In den natürlichen Regungen ist aber der Geist noch nicht auf die wahrhafte Weise vernünftig; denn in ihnen erscheint er zersplittert, von etwas ihm Fremdem abhängig. Auf die wahrhafte Weise ist erst der sich nur auf sich selbst beziehende und daher

freie Geist vernünftig. In Beziehung auf das Handeln heisst dieser Geist der freie vernünftige Wille; derselbe bildet den wahren Boden des Rechtes, dessen ganzer Stoff eben desshalb die Freiheit ist. Auf diesem Boden stehen Rousseau, Kant und Fichte. Sie haben zu der von den Alten in der Begriffsbestimmung des Rechts hervorgehobenen Seite, der Gleichheit, die Freiheit als die zweite Seite hinzugefügt, die ja auch, mit der Gleichheit, von der ersten Französischen Revolution zum Losungswort gemacht wurde. Das Mangelhafte in der Rechtsauffassung der eben genannten drei berühmten Männer besteht aber erstens darin, dass von ihnen die Vernunft mit Ausschluss der Triebe zur Grundlage gemacht worden ist: und zweitens darin, dass auch sie, wie ihre neueren Vorgänger, den Willen der Einzelnen zum Ausgangspunkt genommen haben und daher den Staat nur als Mittel zum Schutz der Personen und des Eigenthums zu betrachten scheinen.

Rousseau bekämpft zwar zunächst Hobbes und Spinoza, indem er in Bezug auf den Ersten sagt, aus „Gewalt und Zwang“ könne niemals ein Rechtszustand hervorgehen: und indem er gegen den Zweiten behauptet, die blosse „Macht“ sei nicht „Recht“, diess werde dieselbe erst durch freie Uebereinkunft. Aber indem er die bürgerliche Gesellschaft aus einem, von den Menschen im Naturzustande zu ihrer Selbsterhaltung geschlossenen Vertrage hervorgehen lässt, schliesst er sich jenen, von ihm bekämpften Gegnern wieder an, da ja auch sie den Staat nicht ohne einen solchen Vertrag entstehen lassen, und da ja auch nach ihm die Menschen jene freie Uebereinkunft nothgedrungen zu Stande bringen. Jedoch unterscheidet sich hierbei zugleich Rousseau von jenen Vorgängern. Bei Spinoza kann die Unterwerfung des Einzelnen unter die Staatsmacht, wie Michelet sich ausdrückt, als ein „nothwendiges Uebel“ erscheinen, obgleich der Spinozistischen Darstellung der tiefere Gedanke zu Grunde liegt, dass der Einzelne, indem er dem „Gesammtwillen der vielen Einzelnen“ sich unterwirft, nur seinem eigenen erweiterten und geläuterten Willen folgt, also in eine, von Spinoza für die wahre Freiheit erklärte „freie Nothwendigkeit“ sich fügt; — ein Gedanke, der auch so ausgedrückt werden kann, dass der Einzelne, wenn er der, das höchste Recht im Staate habenden höchsten Macht jenes Gesammtwillens gehorcht, sich dieses Recht und diese Macht aneignet, also an Recht, Macht und Freiheit nicht verliert, sondern gewinnt. Rousseau aber hat das Ver-

dienst, diesen bei Spinoza nicht klar genug hervortretenden Gedanken auf das Bestimmteste in folgenden Worten ausgesprochen zu haben: „Indem Jeder sich Allen giebt, giebt er sich keinem Einzelnen; und da man auf jedes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft alle die Rechte erlangt, die man ihnen auf sich selbst einräumt, so bekommt man den vollen Werth dessen, was man verliert, zurück, und mehr Macht, um Das zu bewahren, was man hat. Der aus allen Stimmen bestehende moralische Körper, der gemeinsame Wille Aller ist der Suverän. Wer diesem Willen nicht gehorcht, muss gezwungen werden, ihm zu gehorchen, d. h. frei zu sein. Die Freiheit des Naturzustandes, die der Mensch beim Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft aufgiebt, ist in Wahrheit Sclaverei; denn diese Freiheit hat nur die Triebe zum Beweggrund. Dem selbstgegebenen Gesetze gehorchen, ist dagegen allein Freiheit, weil das Gesetz aus vernünftiger Ueberlegung hervorgeht."

Aus diesen Worten Rousseau's erhellt, dass er sich über diejenigen seiner Vorgänger erhoben hat, welche in der bürgerlichen Gesellschaft eine Beschränkung der natürlichen Freiheit erblickten. Zugleich erkennt er, dass zum Erwerb der bürgerlichen Freiheit auch die moralische Freiheit hinzukomme, die der Mensch eben dadurch erringe, dass er nicht mehr seinen Naturtrieben, sondern dem vernünftigen Gesetze folge. Aber auch die wahre Gleichheit sieht Rousseau erst in der bürgerlichen Gesellschaft entstehen, da die von Natur vorhandene, durch verschiedene Körperstärke und durch verschiedenes Talent hervorgebrachte Ungleichheit sich durch Recht und Uebereinkunft in moralische und gesetzliche Gleichheit verwandle. Doch nicht bloss wegen dieser Vorzüge vor dem Naturzustande hat nach Rousseau's Lehre die bürgerliche Gesellschaft gegen den Einzelnen mit Recht eine zwingende Gewalt; sie besitzt dieselbe schon in Folge der Thatsache, dass sie unabhängig vom Einzelnen besteht, weil sie nur auf einer „stillschweigend vorausgesetzten Uebereinkunft", nicht auf einem ausdrücklichen, immerfort zu erneuernden Vertrage beruht. So hebt Rousseau den Standpunkt des, den Staat erst machenden Einzelwillens auch wieder auf. Demgemäss macht er bemerklich, dass der gemeinsame Wille, der Suverän, als eine untheilbare Macht dem Einzelnen gegenübersteht. Jeden Staat, in welchem die Verwaltung sich streng nach den vom gemeinsamen Willen gegebenen Gesetzen richtet, nennt Rousseau einen Freistaat, auch wenn ein König an der Spitze stehe.

Eine vollkommene Demokratie, ein Staat, in welchem das ganze Volk die Gesetze gebe, passe nicht für Menschen. Die beste Verfassung sei die Aristokratie, wenn die Besten zu Mitgliedern der ausübenden Gewalt gewählt werden.

Dass aber Rousseau nicht den an und für sich allgemeinen Willen, welcher allein die absolut wahre Grundlage des Rechts-Staates ist, sondern nur den gemeinsamen Willen zum Suverän macht, Das ersieht man daraus klar, dass er sagt: „Jemehr die Ansichten an Einstimmigkeit grenzen, desto mehr herrscht der allgemeine Wille.“ In Wahrheit ist sogar die völlige Einstimmigkeit noch kein unfehlbarer Beweis für das Herrschen des an und für sich allgemeinen Willens; denn Einstimmigkeit kann auch in irgend einem, der vernünftigen Natur des Menschen und dem höchsten Staatszweck widersprechenden Wollen, in einer thörichten Leidenschaft vorhanden sein. Wenn, zum Beispiel, alle Deutschen Staaten darin übereinstimmten, dass sie ihre, zum Theil äusserst armselige und unnütze Particularität gegen das Lebens-Interesse des gesammten Deutschlands geltend machen wollten: so wäre dieser ihr gemeinsamer Wille keineswegs der und für sich allgemeine Wille, eben weil der Inhalt eines solchen nichtswürdigen Willens in etwas Particulärem bestände. Die blosse Mehrheit der Stimmen hat, wo möglich, noch geringeres Recht, als die Einhelligkeit, für den wahrhaft allgemeinen Willen angesehen zu werden. Michelet hofft zwar, dass die Vernunft eine sich verirrende Mehrheit endlich erleuchten werde; und auch wir theilen diese Hoffnung. Andererseits können wir jedoch Göthe nicht tadeln, wenn er sagt: „Alles Grosse und Gescheidte existirt in der Minorität. Es hat Minister gegeben, die Volk und König gegen sich hatten, und die ihre grossen Pläne einsam durchführten. Es ist nie daran zu denken, dass die Vernunft populär werde. Leidenschaften und Gefühle mögen populär werden; aber die Vernunft wird immer nur im Besitz einzelner Vorzüglicher sein.“ Noch stärker drückt sich Schiller in seinem „Demetrius“ aus, wo es heisst: „Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn; Verstand ist stets bei Wen'gen nur gewesen. Man soll die Stimmen wägen und nicht zählen. Der Staat muss untergehn, früh oder spät, wo Mehrheit siegt und Unverstand entscheidet.“

Nachdem Rousseau zwar die Freiheit im Allgemeinen zur Grundlage seiner rechtsphilosophischen Untersuchungen gemacht,

ausführlich jedoch nur die bürgerliche Freiheit besprochen hatte, schritt Kant dazu fort, die beiden Seiten der Freiheit des Einzelnen, die innere oder moralische, und die äussere oder rechtliche Freiheit als zwei von einander gesonderte geistige Sphären, die eine gleichmässig umfassende Darstellung verdienen, gründlich zu behandeln. Aehnlich, wie schon Puffendorff, unterschied Kant jene beiden Seiten so, dass er sagte: „bei den rechtlichen Handlungen sei die Triebfeder gleichgiltig, komme es nur auf die Legalität an; in der Moral dagegen handle es sich um die inneren Bestimmungsgründe, um die Tugend-Gesinnung."

Was zuvörderst den Begriff des Rechtes anbelangt, so betrifft, nach Kant, derselbe das Verhältniss der Willkür einer Person nicht zu den Wünschen oder den Bedürfnissen eines Andern, sondern lediglich zu dessen Willkür. Der allgemeine Grundsatz des Rechts soll aber also lauten: „Eines Jeden Willkür ist rechtlich, wenn sie nicht die Willkür eines Andern verletzt, sondern mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann." Im Naturzustande soll anfänglich, auch nach Kant, diese Willkür unbeschränkt gewesen sein, weil ursprünglich Jeder einen intelligibeln Antheil am Besitz des gemeinsamen Bodens gehabt habe. Nachdem aber aus diesem intelligibeln Besitzantheil durch individuelle Besitzergreifung einzelnes Eigenthum entstanden sei, trete für die Willkür die Beschränkung ein, dass Jeder das Eigenthum des Andern zu achten habe. Diese Achtung zu erzwingen sei Aufgabe des Staats, der auch bei Kant als eine bloss äusserliche Rechtsanstalt erscheint, nicht als ein wahrhaft sittliches Verhältniss aufgefasst wird. Die politische Freiheit sieht Kant, ähnlich wie Rousseau, darin, dass das Volk, indem es den im ursprünglichen Vertrage eingesetzten Gewalten gehorcht, nur seinem eigenen Willen-Folge leistet. Näher aber bestimmt er diese Freiheit dadurch, dass er für dieselbe die Unterschiedenheit der Staatsgewalten fordert. Demgemäss sagt er: „Alle wahre Republik könne nichts Anderes sein, als ein repräsentatives System des Volkes." Im Völkerrecht hat Kant im Interesse der Nationalfreiheit gefordert, dass nur ein gerechter Krieg geführt werde, d. h. nach ihm, nur ein solcher welcher die Unabhängigkeit des Volkes, also den Frieden zum Zweck hat. Zum Schutz des internationalen Friedens will Kant ein Weltbürgerrecht aufgestellt und zur Geltung gebracht wissen. Nach diesem höchsten Recht soll „jedes Volk als suveräne Person behandelt werden, keines sich in die inneren Angelegen-

heiten des andern mischen dürfen"; und diess Ziel soll durch einen Völkerbund erreicht werden, der auf Congressen die Streitigkeiten der Völker durch friedliche Vermittelung zu schlichten suchen müsse. Auf diese Weise hofft Kant Moral und Politik mit einander zu versöhnen, da künftig die Politik nur nach einem, dem Rechte entsprechenden Zustande des Staates zu trachten und daher selbst der kleinste Staat seine Sicherheit und sein Recht von einer Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens zu erwarten haben werde. — Hier offenbart sich, dass Kant, im Gegensatz zu dem grossen Staatsmann Macchiavelli, die Grundsätze der Privatmoral und des Privatrechts, nach welchen das Recht des Schwächsten ebenso heilig ist, wie das des Stärksten, mit Unrecht bedingungslos auch in der Politik geltend machen will, die doch vernünftigerweise einem grossen, lebenskräftigen, zu einer weltgeschichtlichen Rolle berufenen Staate das volle Recht zugestehen muss, im Gebiete seiner Macht liegende ohnmächtige Zwergstaaten gleicher Nationalität seinem gesunden Organismus einzuverleiben und sie dadurch von ihrem kleinlichen Sinn, von ihrem leeren Dünkel, von ihrer Siechheit und von der Gefahr auswärtiger Unterjochung zu befreien, — selbst dann, und zwar um so mehr dann zu befreien, wenn, wie Kant sich ausdrückt, „der vereinigte Wille" einer, jenem kraftvollen Staate missgünstigen Mehrheit von auswärtigen Regierungen solchem Befreiungswerke widerstrebte, weil durch dasselbe ihr zudringliches unbefugtes Sicheinmischen in fremde Staatsangelegenheiten verhindert werden soll. In solchem Fall wäre der „vereinigte Wille" weiter nichts, als die gemeinsame Willkür, aber keineswegs der an und für sich allgemeine, folglich vernünftige Wille, der, im Gegentheil, ausschliesslich von jenem einverleibenden Einen Staate vertreten würde.

Fichte steht in seiner Rechtsphilosophie, der Hauptsache nach, auf dem nämlichen Standpunkte, wie Kant. Auch er geht von dem freien Willen der Einzelnen aus, beschränkt „die Freiheit eines Jeden durch die Möglichkeit der Freiheit der Andern, unter der Bedingung der Gegenseitigkeit dieser Beschränkung," fordert zum Schutz dieser im Naturzustande durch „Treu und Glauben" nur unzulänglich gesicherten Freiheit eine vermittelst eines Vertrages der Einzelnen zu errichtende „Zwangsgewalt", und beauftragt dieselbe mit der Ausführung des „gemeinsamen", wie bemerkt, nicht nothwendigerweise wahrhaft allgemeinen Willens der

Einzelnen, die auch durch das von Fichte der Spartanischen Verfassung entlehnte „Ephorat“ keine Bürgschaft für das Herrschen des wahrhaft vernünftigen Willens erlangen, da diese Einrichtung keinen anderen Zweck haben soll, als die ausübende Gewalt in den Schranken der durch den gemeinsamen Willen entstandenen Gesetze festzuhalten. Wie, endlich, Kant in seinem Weltbürgerrecht das gegenseitige Verhältniss der Völker zu einem vernünftigen Verhalten machen will: so betrachtet auch Fichte diese sittliche Umgestaltung der ganzen Menschheit als das Ziel des Fortgangs der Weltgeschichte.

Indem diese Einsicht, Fichte's, dass die Geschichte die Verwirklichung des Vernunftrechtes ist, auch in die positive Rechtswissenschaft eindrang, bildete sich die geschichtliche Rechtsphilosophie. Die von Savigny gegründete sogenannte „historische Schule“ behauptete daher, das im Verlauf der Geschichte entstandene Recht sei das vernünftige Recht. Dagegen wollte Thibaut nur dem noch gegenwärtig geltenden Rechte die Vernünftigkeit zugestehen. Gans vereinigte beide Standpunkte, indem er sowohl in dem vergangenen, wie in dem gegenwärtig giltigen Rechte die Vernunft nachzuweisen, und zugleich die zukünftige Gestaltung des Vernunftrechtes anzugeben sich bemühte.

Savigny und seine Schule behaupteten, es gebe gar kein Naturrecht; denn das vermeintliche Naturrecht schöpfe nicht, wie es glaube, aus der Vernunft, sondern nehme aus den verschiedenen Rechtssystemen der Völker nur heraus, was ihm gut dünke. Hierbei wurde übersehen, dass doch auch zu einer solchen blossen Auswahl die Erkenntniss des Vernunftrechtes erforderlich sein würde, weil sonst unvernünftiges positives Recht für Vernunftrecht gehalten werden könnte. Selbst wenn das positive Recht so erhaben über die Willkür des Gesetzgebers und so abhängig von den Gewohnheiten des Volkes wäre, wie die historische Schule glaubte: so würde hieraus doch nicht folgen, dass alles positive Recht überall, z. B. auch in Mecklenburg, vernünftig sein müsse, jene Auswahl daher blindlings gemacht werden könnte. Auch wenn das Recht sich ganz so von Unten aus dem Volke bildete, wie jene Schule vorgab, könnte dasselbe doch mit Unvernünftigem durchmischt sein, da das Volk nicht die reine Vernunft selbst ist. Savigny verlangte, dass man die Rechtsverhältnisse bis in ihre „Quellen,“ bis in ihre „Wurzel“ verfolge. Dieser Forderung entsprach er aber nur auf unvoll-

kommene Weise, da er auf seinem geschichtlichen Wege nicht weiter, als bis zu dem von ihm für das Urbild des Rechtes gehaltenen Römischen Rechte zurückging, wahrhafte Fortentwickelungen dieses Rechtes nicht immer als solche erkannte, und in philosophischer Beziehung darauf verzichtete, die Rechtsbestimmungen bis zu derjenigen Wurzel zu verfolgen, aus welcher sie entspringen müssen, wenn sie dem Begriff des Rechts entsprechen sollen, — d. h. bis zu den Geboten der reinen Vernunft.

Dieser Einseitigkeit Savigny's gegenüber, hat Thibaut das doppelte Verdienst, erstens im Interesse der von der Savigny-schen Schule vernachlässigten Praxis die Verarbeitung des Wustes des in den verschiedenen Deutschen Staaten geltenden Rechtes zu einem für ganz Deutschland passenden Gesetzbuche verlangt: und zweitens die Forderung aufgestellt zu haben, dass das Zurückgehen auf die „Quellen" nicht auf halbem Wege, nicht beim Römischen Recht stehen bleibe, da, wie er sagte, „zehn Vorlesungen über das Erbrecht der Griechen, Perser, Inder u. s. w. mehr Nutzen bringen würden, als das unendliche Detail über das Römische Erbrecht bis Justinian." So vermied Thibaut den einen Fehler der Savigny'schen Schule, der gegenwärtigen Zeit Unfähigkeit zur Gesetzgebung vorzuwerfen, und deutete den anderen an, nicht geschichtlich genug zu sein.

Gans wurde durch Thibaut's eben angeführte Worte bewogen, eine universelle Geschichte des Erbrechts zu schreiben. Er begann daher mit dem morgenländischen Erbrecht. Dabei war nöthig, das gesammte Familienrecht zu betrachten, das wiederum zu seinem Verständniss die philosophische Erkenntniss des ganzen Geistes eines Volkes erforderte. Indem Gans hierüber ein klares Bewusstsein hatte und demgemäss sein Thema behandelte, erweiterte er einerseits das eigene Gebiet der historischen Schule, während er zugleich andererseits den von derselben dem philosophischen Erkennen nur entgegengebrachten Stoff vollständig in das Gebiet der von jener Schule verschmähten Philosophie einzuführen sich bemühte; so dass er der Erfinder der philosophischen Geschichte des Rechts geworden ist, und die Versöhnung der Rechtswissenschaft mit der Philosophie eingeleitet hat. Dadurch aber, dass Gans das reine Recht, auch wenn dasselbe bis jetzt noch nicht vollständig zur Geltung gekommen ist, aus der ewigen Vernunft zu entwickeln suchte, erweiterte er das Gebiet der historischen Schule ebenso nach vorwärts, wie nach rückwärts: und wurde er

somit ein Mann der Zukunft, die er, gleich unserem Verfasser, aus Vergangenheit und Gegenwart durch Vernunfterkenntniss zu erschliessen sich getraute.

Das Endergebniss der gesammten geschichtlichen Rechtsbetrachtung ist aber, dass das Wohl und die Freiheit des ganzen menschlichen Geschlechts als das letzte Ziel der weltgeschichtlichen Bewegung erkannt wird. Solche Erkenntniss bewirkt, dass nicht mehr vom Einzelleben ausgegangen, vielmehr das gesellschaftliche Leben in allen seinen Abstufungen zur Grundlage des Wohls der Einzelnen gemacht wird. Diess ist der, dem Standpunkt des oben betrachteten Naturrechts entgegengesetzte Standpunkt der Gemeinschafts- und Gesellschaftslehre, zu dessen Schilderung wir jetzt übergehen.

Im Communismus und Socialismus kehrt die Wissenschaft zu der von Plato verlangten öffentlichen Vorsorge für Alle, mit dem Unterschiede, zurück, dass zunächst nicht das allgemeine Leben als solches, sondern das Wohl des Einzelnen, und zwar sogar das sinnliche Wohl desselben, als letzter Zweck der ganzen Staatsthätigkeit erscheint. Hierbei erhält der Staat einerseits eine noch untergeordnetere Stellung, als im ehemaligen Naturrecht, weil er nicht nur, wie dort, zum Schutze der Einzelnen gegen Unrecht, sondern auch zur Befriedigung ihrer besondern Interessen das Mittel sein soll. Andererseits muss hier aber dem Staate, damit er diese ihm gestellte schwierigere Aufgabe lösen könne, eine grössere Macht, als dort nöthig schien, verliehen werden. Diese Macht ist im Communismus zunächst sogar dermaassen einseitig hervorgehoben worden, dass der Freiheit des Einzelnen kein Raum zugestanden und selbst das Eigenthum aufgehoben wurde. Der Fortschritt bestand nun darin, dass in der Fourierischen Lehre ein Rückschlag des Einzellebens gegen die Vernichtung seiner Freiheit erfolgte, das Eigenthum wiederhergestellt wurde. Doch blieb im Fourierismus der Einzelne noch dem Zwange eines unfreiwilligen Vereins unterworfen. Louis Blanc und Proudhon aber schritten, endlich, dazu fort, das freie Vereinsleben anzustreben.

Der Communismus ist bereits von Thomas Münzer und von Johann von Leyden gepredigt worden. Nach ihrer Behauptung soll ein Christ, ausser den Dienern des göttlichen Wortes, keine Obrigkeit haben, und die von Christus gelehrte allgemeine Bruderliebe so weit treiben, dass er kein Eigenthum

behält, sondern dasselbe an eine Brüderschaft hingiebt. Jeder sollte von der Besoldung leben, die er für die Arbeit in dem, ihm von der kirchlichen Gemeinde als ein Amt übertragenen Handwerk verdiente. Diese, alle Sphären der bürgerlichen Rechte von der Kirche verschlingen lassende Lehre hat sich in Amerika durch die Mormonen erhalten, welche auch alles Eigenthum der Kirche zusprechen, und den obersten Priester zum Leiter der Menschheit machen, da diese sich nicht selber regieren könne. Michelet tadelt hierbei besonders, dass die Arbeiter zu Staatsbeamten gemacht werden sollen, während doch vielmehr, umgekehrt, vernünftigerweise alle Beamten zu Arbeitern zu machen seien, die den entsprechenden Lohn ihrer Arbeit auf die nämliche Weise, wie die anderen Arbeiter, sich erwerben müssten, da zu einer Bevorzugung der Beamten gar kein Grund ersichtlich sei. Wir unsererseits gestehen offen, dass diese Ansicht Michelet's uns schwer ausführbar zu sein scheint.

Auf die eben besprochene kirchliche Gemeinschaftslehre folgte während der grossen Französischen Staatsumwälzung von 1789 eine weltliche Gemeinschaftslehre, deren von der Kirche sich lossagender Urheber, Baboeuf, statt jener auf der christlichen Brüderlichkeit aller Menschen beruhenden Gleichheit, die äusserliche Gleichheit des Genusses forderte, indem er behauptete, dass die Natur jedem Menschen gleiches Recht auf den Genuss aller Güter gegeben habe, — dass daher Niemand ohne Verbrechen sich die Güter des Bodens oder des Gewerbfleisses habe aneignen können, da der Boden Niemandem, die Früchte der Erde aber Allen angehörten. Die sämmtlichen Erzeugnisse des Volkes seien zu sammeln und ihr Umlauf sei von einer Obrigkeit zu bestimmen, die kein anderes Geschäft zu betreiben habe, und ausser welcher keine andere Obrigkeit nöthig sei. — Wäre die von Baboeuf geforderte Gleichheit der Genüsse zu verwirklichen, so würde neben derselben eine Ungleichheit der schlechtesten Art bestehen, weil man nur im Wenig- und Schlechtarbeiten wetteifern würde, da doch Jeder auf gleich gute Weise, wie die Anderen, ernährt werden soll.

Nach der Juli-Revolution wurde die Lehre Baboeuf's in bestimmtere Form durch Cabet gebracht, der die Gemeinschaft der Güter, der Arbeit und der Erziehung annimmt, aber die von allen Gemeinschaftslehrern verlangte Gemeinschaft der Weiber verwirft, weil er die jetzigen Missstände der Ehe schon durch

Abschaffung der Mitgift, durch vollkommene Rechtsgleichheit der Geschlechter und durch Möglichmachung der Ehescheidung beseitigen zu können vermeint. Als das eigentliche Wesen der von ihm gewünschten neuen Gesellschaft stellt Cabet, gleich wie die erwähnten kirchlichen Gemeinschaftslehrer, die Brüderlichkeit auf, die dann auch von der letzten Französischen Staatsumwälzung dem Princip der Freiheit und Gleichheit hinzugefügt worden ist. Dem Princip der Brüderlichkeit gemäss, soll nach der Cabet'schen Lehre, Jedermann, da er Staatsarbeiter sei, für seine Arbeit, nach Maassgabe seiner Bedürfnisse vom Staat versorgt werden. Aber trotz dieses christlichen Princips wird in Cabet's neuem Gemeinwesen die persönliche Freiheit vom Staatsganzen unterdrückt; denn in demselben herrscht der höchste Grad polizeilicher Bevormundung, der Leitung durch Machtsprüche. Nur des Sonntags soll Jeder sein freier Herr sein. Durch Verbannung des Luxus wollte Cabet Gleichheit der Bedürfnisse hervorbringen und dadurch die Vertheilung des Gemeinsamen nach dem Maasse der Bedürfnisse eines jeden Einzelnen als nicht ungerecht erscheinen lassen.

Die Saint-Simonisten erkannten aber, wie ungerecht es ist, die doch ungleich bleibenden Bedürfnisse der, Ungleiches leistenden Menschen gleichmässig zu befriedigen; sie setzten daher die Gerechtigkeit darin, dass Jeder nach Maassgabe seiner ungleichen Fähigkeit und seiner ungleichen Arbeit gleichmässig belohnt würde. Auf diese Weise begünstigten sie den von Cabet und noch weit mehr von Baboeuf verworfenen Wetteifer und die Entstehung von Eigenthum, das nach ihrer Lehre jedoch nur ein zeitweiliges, kein vererbbares, also eigentlich auch kein verschenkbares sein sollte, damit Niemand ohne sein Verdienst Eigenthum erwürbe. Vergesellschaftung aller Stände in der Arbeit sollte die wahre Religion, der weltliche Communismus somit zugleich ein kirchlicher sein. An der Spitze der Gesellschaft sollte der Fähigste stehen, allen andern Fähigkeiten den für sie passenden Platz anweisen und durch Banken das zunächst gemeinsame Eigenthum je nach der Arbeit vertheilen. Gleich dem Eigenthum des Einzelnen, sollte auch die Ehe nur etwas Zeitweiliges sein.

Im Vergleich mit dem Saint-Simonismus enthält Fourier's Socialismus den zwiefachen Fortschritt, dass erstens das Eigenthum durch Anerkennung der Erblichkeit desselben voll-

ständig wiederhergestellt wird, und dass zweitens Jeder, obgleich er sich einer Abtheilung der gemeinschaftlichen Werkstätte anschliessen muss, sein Arbeitsfach nicht von einem obersten Vorsteher zugewiesen erhält, sondern selber wählt und mit einem andern Arbeitsfache, um sich die Arbeit angenehmer zu machen, vertauschen darf. Was, ferner, die Ehe betrifft, so ging Fourier sogar bis zu einem solchen Grade von Nachsicht fort, dass er Liebesverhältnisse, Verbindungen zur Erzeugung Eines Kindes und mit mehrern Kindern gesegnete Ehen als gleichzeitige Verhältnisse gestattete. Den Staat mit der Einheitsspitze hob Fourier auf; die Menschen sollten sich nur zu zweitausenden in einem gemeinschaftlichen Gebäude verbinden, den ihnen entbehrlichen Theil ihrer gemeinschaftlichen Erzeugnisse verkaufen, und den Erlös an jeden Interessenten nach Maassgabe seines Kapitals, seines Fleisses und seines Talents vertheilen. Abgesehen von dem kolossalen Irrthum, die Staatseinheit durch die wüste Vorstellung eines, die Einheit des Menschengeschlechts verkörpernden Omniarchen (Allherrscher) ersetzen zu wollen, hatte der Fourierismus den Mangel, dass der Eintritt des Einzelnen in einen Verein überhaupt ein unfreiwilliger sein sollte.

Zu einem freiwilligen diesen Eintritt zu machen, versuchte schüchtern Louis Blanc, entschiedener Proudhon. Beide fehlten jedoch darin, dass sie die Bildung der Vereine von Oben her angeordnet zu sehen wünschten.

L o u i s B l a n c wollte zu diesem Behuf die Hilfe des Staates nur vorläufig in Anspruch nehmen, bis die Vereine selber zu der Erkenntniss der grossen Vorzüge des Gesammtlebens vor dem Einzelleben gelangt wären. Der Staat sollte durch Anlegung von Vereinswerkstätten und Vereinsfabriken mit dem Gewerbfleiss der Einzelnen so erdrückend wetteifern, dass diese darauf verzichten müssten, ihrerseits mit jenen staatlichen Anstalten zu wetteifern, und zum Anschluss an dieselben gezwungen würden. Für jede Arbeitssphäre sollte es eine Hauptwerkstätte geben, von welcher alle Töchterwerkstätten abhingen. Vom reinen Gewinn sollte Etwas zur Errichtung einer allgemeinen Versicherungsbank gegen die Gefahr ausserordentlicher Handelsstockungen abgezogen, der dann übrig bleibende Gewinn in drei Theile getheilt werden, deren erster unter die Mitglieder der Gesellschaft gleichmässig zu vertheilen sei, da Niemand wegen grösserer Fähigkeiten grösseren Lohn für seine Pflichterfüllung verdiene. Der zweite Theil des reinen Ge-

winns sollte in Unterstützungskassen für Greise, Kranke, Schwache u. s. w. fliessen, der dritte zur Anschaffung von Arbeitsgeräth dienen. Jedes Mitglied sollte die Freiheit haben, seinen Lohn beliebig zu verwenden. Blanc hoffte jedoch, dass die unbestreitbaren Vorzüge des gemeinsamen Lebens auch eine freiwillige Vergesellschaftung des Genusses herbeiführen müssten, während die Communisten und der Socialist Fourier auch hierbei Zwang einführen wollten. Die von Fourier anerkannte Erblichkeit des Eigenthums stellte L. Blanc wieder in Frage, indem er dieselbe durch seine „Organisation der Arbeit" überflüssig zu machen gedachte. Dagegen hielt er, die St.-Simonistische Zeitehe verwerfend, am ungestörten Familienleben fest.

Da alle diese Hirngespinnste scheiterten, so trat der früher selbst im entschiedensten Communismus befangen gewesene, später zur Erkenntniss der Gleichberechtigung des Einzellebens und des Vereinslebens gelangte Proudhon mit dem Gedanken einer „Organisation des Credites" hervor, den er jedem Arbeiter zinsfrei, oder höchstens gegen äusserst geringe Zinsen von Seiten der Französischen Staatsbank gewährt wissen wollte, ohne sich zu fragen, ob es gerecht sei, diese Bank zur Gewährung eines völlig, oder wenigstens fast zinsfreien Credites zu zwingen, während sie Gelegenheit hat, ihre Kapitalien anderweitig mit grossem Vortheil zu verwerthen. Durch die Forderung eines solchen Gebrauchs der Staatsbank näherte sich Proudhon wieder sehr dem Communismus, von welchem er andererseits sich zu entfernen suchte. Mit seiner Privatbank scheiterte er natürlicherweise äusserst schnell. Sein Verdienst besteht jedoch darin, dass er die Geltung des vollen Rechtes der persönlichen Freiheit in Harmonie mit der staatlichen Ordnung als das zu erstrebende Ziel bezeichnet hat, obgleich er selber die persönliche Freiheit antastete, indem er die Interessenten der Staatsbank am freien Gebrauch ihrer Kapitalien verhindern wollte. Nur auf dilettantische Weise, in sentimentalen Redensarten erhebt Proudhon's Gesellschaftslehre sich zu dem von Hegel klar erkannten, von uns oben durch Beispiele erläuterten Begriff des an und für sich allgemeinen Willens, — durch welchen Begriff, umgekehrt, das vom Einzelwillen ausgegangene streng philosophische Naturrecht, seinerseits, mit dem Princip der Gesellschaftslehre sich vereinigt. — —

Seinen eigenen Standpunkt, als das Resultat der ganzen

geschichtlichen Entwickelung der Rechtsphilosophie, giebt Michelet hiernach also an: Freiheit der Persönlichkeit im sittlichen Bunde. An Hegel tadelt unser Verfasser jedoch, dass demselben der Staat mit der starren Grundlage des fast an Göttlichkeit streifenden Ansehens der Regierung immer noch das Wesentliche, gegenüber dem weniger berechtigten Elemente der Freiheit des Einzelnen sei, während doch dazu fortgeschritten werden müsse, in der Selbstregierung Alles von Unten nach Oben, in Bezirk, Gemeinde, Kreis und Staat, als „freiwilligen Vereinen" sittlicher Personen, zu gestalten. Dem Trendelenburgischen „Naturrecht", macht Michelet den Vorwurf, in die alten Geleise der Naturrechtslehrer vergangener Jahrhunderte zurückzufallen, da dessen Verfasser das Recht aus „Furcht, Zwang und Macht" construire, und mit einem derben Anfluge von v. Haller und Stahl, in eine mystische Theokratie gerathend, das „Gesetz zum Zuchtmeister für Christus" machen wolle.

Aus dem, von uns im Voraus angegebenen Grunde haben wir unsere obige beurtheilende Darstellung der von Michelet gelieferten Geschichte der Rechtsphilosophie nicht kürzer abfassen können, als es geschehen ist. Bei noch grösserer Abkürzung würde es nicht möglich gewesen sein, den gegenwärtigen Standpunkt der Rechtsphilosophie als einen absolut nothwendigen unzweifelhaft zu erweisen.

Um aber die Grenzen des uns hier gestatteten Raumes nicht zu überschreiten, müssen wir uns rücksichtlich des übrigen Inhalts des ersten Bandes der „Rechtsphilosophie" Michelet's auf einige Hinweisungen beschränken. Bemerkenswerth ist namentlich der Abschnitt über die Zurechnung der menschlichen Handlungen, wo der Verf., an die von Aristoteles und Hegel gegebenen Grundlagen anknüpfend, eine auch von Juristen sehr gebilligte Theorie der Zurechnung nicht nur in moralischer Beziehung, sondern auch für bürgerliches und peinliches Recht entwickelt. — Von den drei Theilen, in welche der Inhalt des vorliegenden Werkes zerfällt, 1) dem Privatrecht, 2) dem öffentlichen Recht, 3) der allgemeinen Rechtsgeschichte, behandelt der Verf. den ersten noch im ersten Bande, wobei er jedoch zugleich Blicke in das öffentliche Recht thut, wie dasselbe sich neu zu gestalten habe. Das Familienrecht fasst er als das versittlichte Einzelrecht auf. In der Lehre von der Erwerbung des Eigenthums wird bei der körperlichen Besitzergreifung zwischen Occupation, Accession und Finden unter-

schieden, Jagd und Fischerei auf den letztgenannten Begriff zurückgeführt, und desshalb die Vertheidigung der Römischen Jagdgesetze, gegenüber den feudalen Jagdgesetzen, unternommen. In Bezug auf schriftstellerisches Eigenthum und Nachdruck werden die betreffenden Rechtsverhältnisse als Folgen der Freiheit des Eigenthums entwickelt. Im Abschnitt: „Vom Vertrage" hat der Verf. vollständiger, als Kant und Hegel, die Eintheilung der Verträge ausgeführt, namentlich die eigenthümliche Natur des Gesellschaftsvertrages gegen Gans festgestellt. Im Criminalrecht lässt Michelet sich durch sentimentales Humanitätsgeschrei von Beibehaltung der Todesstrafe nicht abschrecken; jedoch beschränkt er dieselbe auf absichtlichen Mord, schliesst sie bei politischen Verbrechen aus, und will sie, falls Milderungsgründe vorhanden sind, gar nicht zulassen. Im Familienrecht, endlich, erörtert der Verf. das Erbrecht gründlich, indem er dasselbe auf die im Begriffe der Familie enthaltene Einheit der Personen zurückführt.

An die Beurtheilung des zweiten Bandes vorliegender Rechtsphilosophie gedenken wir demnächst zu gehen. Die von uns bei Besprechung des ersten Bandes gemachten Ausstellungen werden der Anerkennung des hohen Werthes dieses neuesten Werkes Michelet's keinen Eintrag thun; sie sind gerade nur desshalb gemacht worden, weil diess gediegene Buch eine sorgfältige Prüfung eben so sehr verdient, wie es dieselbe ertragen kann.

Boumann.

Ob der Staat das Recht der Volkserziehung hat.

(Vortrag Michelet's, gehalten in der Sitzung der philosophischen Gesellschaft vom 29. Juni 1872.)

M. H.! In unserer letzten Sitzung wurde bei Feststellung der heutigen Tagesordnung die Fassung des Titels beanstandet, indem die Frage schon die negative Antwort in sich schliesse. Hierauf ist zu erwiedern, einmal, dass ich das Recht hatte, schon im Titel die Negative auszusprechen; andererseits gebe ich gar nicht zu, dass er sie enthalte, da Ob nicht gleichbedeutend mit *num* ist. Doch um Ihnen unverweilt die Antwort vorweg anzugeben, noch ehe ich die Frage erörtert habe, so bemerke ich, dass ich dialektisch meine Frage durch Ja und Nein beantworten will, je nach dem Sinne nämlich, den wir mit dem Worte Staat verbinden. Der Staat ist einmal die Tota-

lität der Momente des Volkslebens von der Familie bis zum Kriegszuge. Wenn er hiermit alle sittlichen Interessen der Nation in sich begreift, so leuchtet ein, dass auch die Volkserziehung darin enthalten ist; und dann ist die Frage mit Ja zu beantworten.

Der Staat kann aber auch die eingeschränktere Bedeutung haben, im Gegensatz zu den materiellen und intellectuellen Interessen der Einzelnen, nur die Thätigkeiten des Volkslebens, als eines Ganzen, zu umfassen, welche das Wohl und die Existenz der Gesammtheit betreffen, während wir dann den Inbegriff des individuellen Wohles zum Gegenstand der Fürsorge der bürgerlichen Gesellschaft machen. Wenn die Juristen und Politiker den Staat mehr in jener ausgedehntern Bedeutung nehmen, indem sie vom Rechtsstaat sprechen: so stimmen zwei Schulen, die sonst sehr auseinandergehen, doch in dem Punkte überein, den Staat auf das Geringste, ja eigentlich auf Nichts zurückzuführen. Ich meine: die Manchestermänner oder National-Oekonomen auf der Einen Seite; die Communisten und Socialisten auf der andern. Die Letzteren kennen nur besonderes Wohl der Einzelnen, noch dazu meist bloss materielles. Und der Staat gilt ihnen lediglich als Geldmaschine, die Mittel für dieses materielle Glück, sei es auch mit dem Opfer der individuellen Freiheit, herbeizuschaffen. Die andere Schule, im Gegentheil, hält grosse Stücke auf die individuelle Freiheit, verlangt ungehinderte Concurrenz, freien Handel, individuelle Initiative. Der Staat soll sich in Nichts mischen, bloss eine Anstalt zum Schutz der Personen und des Eigenthums sein, um den Individuen die ungestörte Bewegung möglich zu machen. Aber auch zu dieser Function wäre die Hilfe des Staates nicht erforderlich; die Gerichtsbarkeit braucht gar nicht vom Staate auszugehen, sondern die bürgerliche Gesellschaft kann sie in der Gemeinde selber übernehmen.

Es ist klar, dass beide Schulen die Gesellschaft zur Hauptsache machen, und damit die Erziehung dem Staate absprechen. Den National-Oekonomen ist die Erziehung die Befriedigung eines Bedürfnisses, wenn auch nicht eines materiellen, wie Essen und Trinken, so doch eines geistigen, wie die Religion: nämlich die Befriedigung des Wissenstriebes. Ein Bedürfniss wird aber durch Arbeit befriedigt; und hier kommt es der Schule überall auf Leistung und Gegenleistung im ungehindertsten

Verkehr an. Die Communisten freilich werden auf Erziehung überhaupt nicht viel Werth legen, weil ihnen die geistigen Bedürfnisse und der Fortschritt der Civilisation mehr in den Hintergrund treten; denn sie sehen ja hauptsächlich darauf, dass der sinnliche Mensch sein genügendes Futter zur Füllung des Magens habe.

Zwischen diesen Gegensätzen und Extremen wird wohl die Wahrheit in der Mitte liegen. Man muss allerdings im Volksleben zwei Richtungen, den individuellen und den universellen Factor, anerkennen. Die Befriedigung des besondern Wohls, auch in den geistigsten Interessen, schreibe ich der Gesellschaft zu, und verlange hier auch die ausgebreitetste Initiative des Einzelnen, als *selfgovernment*. Der Staat, der es mit dem allgemeinen Wohl, mit dem Zwecke des ganzen Volkes zu thun hat, muss zwar auch auf Selbstregierung beruhen, nur dass hier das Collectiv-Individuum, gewissermaassen das personificirte Gemeinwesen, die Initiative hat. Dabei leugne ich aber keineswegs, dass beide Seiten in einander übergreifen: also zunächst und vor Allem das allgemeine und das individuelle Wohl nicht einander entgegengesetzt sein dürfen, sondern in Uebereinstimmung gebracht werden müssen, sollten sie auch manchmal collidiren. Und sodann behaupte ich, dass die Spitzen der individuellen Selbstregierung, wie dieselbe in jedem Gebiete des Wohls von Unten herauf sich erbaut und in die Höhe steigt, in's Volksleben enden, die Gesellschaft in den Staat hineinragen muss, da das besondere Wohl eben auch das allgemeine fördert: wie umgekehrt das universelle Leben der Nation überall seine Wurzeln bis in's individuelle Treiben der Gesellschaft hinein zu versenken hat. Diess vorausgeschickt, so haben wir nun im Einzelnen darzustellen, wie beide Seiten sich scheiden, ergänzen und verknüpfen.

Im Gegensatz zu Hegel, dessen Rechtsphilosophie Lassalle auf die Spitze getrieben hat, und wonach die Omnipotenz des Staates, als der sittlichen Macht, das Regieren von Oben herab, die Hauptsache ist, beginne ich mit der Basis, mit dem Vereinsleben der Individuen, und fasse den Staat nur als den Gipfel, als den Verein in seinem höchsten allgemeinsten Ausdrucke. Der Staat ist aber nicht der gezwungene Verein, den das Phalansterium der Fourieristen darstellt, sondern, wie mein verstorbener Zuhörer und Freund, Dr. Roth aus Zürich,

in einer Flugschrift es so schön ausgedrückt hat: „Die Freiheit der Persönlichkeit im sittlichen Bunde." Was das Individuum vermag, das thut es allein; was nicht, das thut die Familie; und so immer weiter der Verein, die Standesgenossenschaft, die Gemeinde, der Staat, die Menschheit. Der höhere Verein tritt immer nur da für die niederen ergänzend ein, wo diese erst durch ihre Vereinigung die Kraft gewinnen, ihren Zweck zu erreichen.

Die Familie also zunächst, als der erste, auf die Natur gestützte Verein, sorgt für alle Bedürfnisse in Pausch und Bogen, materielle und geistige der Geschlechter und Altersstufen; sie enthält mithin im Keim das ganze Volksleben. Die Familie ist die lebendige Zelle des gesammten Staatsorganismus, die selbst ein vollständiger Organismus ist. So steht der Familie die Erziehung zu; sie führt dem rohen Naturmenschen vorzugsweise die geistige Nahrung zu. Sie leistet den Anfang der Erziehung, und so die Hälfte nach dem Griechischen Sprichwort: ἡ ἀρχὴ τὸ ἥμισυ τοῦ παντός, ja mehr als die Hälfte; und in diess Heiligthum der Familie hat der Staat gar nicht das Recht einzudringen. Die Frage nach dem Recht des Staates zur Volkserziehung ist also hier, wenigstens schon zur Hälfte, mit Nein beantwortet.

Aber die Menschheit bleibt nicht beim blossen Familienleben, beim lediglich patriarchalischen Zustand stehen, weil diess der rohe barbarische ist, in welchem nach Homer die Cyklopen sich befinden, von denen es daher heisst:

θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παιδῶν ἠδ' ἀλόχων οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

Wenn nämlich Jeder Alles thun muss, wird das Bedürfniss nur auf's Rohste, Gröbste, mithin schlecht befriedigt. Die Civilisation beginnt erst mit dem grossen Princip der Theilung der Arbeit. Die Familien associiren sich, weil jede in ihrem Haupte nur Eine Art der Arbeit vollbringt, und darum dieselbe besser vollbringt: durch Tausch aber dafür die Leistungen der andern erhält. Das ist das grosse Princip der National-Oekonomie, die noch gar keines Staates bedarf, sondern am Besten durch den Grundsatz: Leben und leben lassen, gedeiht. Jedes Handwerk, jeder Stand hat seine Genossenschaften. Jeder Stand erzieht sich selbst seine Glieder, um sie zu geeigneten Arbeitern zu machen. Darum, wie diese: Lehrlinge, Gesellen, Meister wer-

den, kümmert sich der Staat wenig; ja, er geht in der Gewerbefreiheit hier sogar so weit, gar keine Standeserziehung zu verlangen, und Jedem die Ausübung seiner Berufsthätigkeit zu gestatten, auch wenn er sich nicht vor seinen Standesgenossen als tüchtig ausgewiesen hat. Er kann auf eigene Hand sich als Patentmeister, wie man es früher nannte, durch's Leben durchzuschlagen suchen, wenn auch seine Standesgenossen ihm dann den Eintritt in die Genossenschaft verweigern. Nun, die Freiheit, die der Staat für die Befriedigung der physischen Bedürfnisse gewährt, warum sollte er sie nicht auch bei Befriedigung der geistigen gestatten?

Um keinen Preis! hört man hier ausrufen. Das wäre sehr gefährlich, namentlich hinsichtlich der Volkserziehung als solcher. Der Staat müsse dafür Sorge tragen, dass dem werdenden Menschen in Moral, Religion, Wissenschaft nichts Staatsumwälzerisches gelehrt werde. Er müsse also die sittliche, religiöse, wissenschaftliche Bildung auch für die älteren Zöglinge noch in seine Hand nehmen. — Das sieht beinah so aus, als ob die Gesellschaft nothwendig das Gegentheil thäte. Und doch hat der Staat jetzt bei uns angefangen, die ärztliche Praxis frei zu geben, die sich freilich nur auf das physische Bedürfniss der Gesundheit bezieht. Aber man vergesse doch nicht: *mens sana in corpore sano.* Und ferner bei den katholischen Seminarien kümmert der Staat sich gar nicht um den Inhalt der Lehre, und gewährt dann doch den Pfarrern und Bischöfen die Temporalien. Aber freilich sind wir in eine Zeit eingetreten, wo der Staat zu seinem Schrecken das Gefährliche dieser Sorglosigkeit einzusehen begonnen hat. Und durch die neue Gesetzgebung fängt er mit derselben Aengstlichkeit an, sein Auge auf das Heil, die Reinheit und Staatsfreundlichkeit der katholischen Kirche zu wenden, wie er es bisher nur in Bezug auf die protestantische gethan hatte. Was die Ultramontanen dann als eine Verletzung der ihnen in der Verfassung gewährten Freiheit, die dem Protestantismus eigentlich vorenthalten blieb, zu beklagen nicht ermangeln. Es wird zuletzt in der That kein anderes Mittel übrig bleiben, um die Errungenschaften des 19. Jahrhunderts gegen die überall riesenhaft auftretenden Anstrengungen des Ultramontanismus zu retten, als vorerst diese katholische Kirche ganz frei zu machen, — auch von aller Beihülfe des Staats.

Doch um von dieser Abschweifung auf die Volkserziehung

zurückzukommen, soll denn die staatliche Bevormundung und Ueberwachung beibehalten werden? Man könnte hier ebenso umgekehrt ausrufen, dass die Gefahr vielmehr nach dieser Seite hin liege. Das Wort ist weltbekannt: „Wer die Erziehung in seinen Händen hat, hat über die Zukunft des Volkes zu gebieten.“ Und ist es nicht erstens bedenklich, dass in einem sogenannten constitutionellen Staate, worin fast alle Europäischen Völker in der Neuzeit leben, wenn er es bis zur Parteiregierung gebracht hat, eine vielleicht exclusive Partei, die gerade im Staate am Ruder ist und ein Menschenalter am Ruder bleiben kann, besonders bei noch mangelhaften constitutionellen Zuständen, die ganze Richtung des Geistes einer Nation bestimmen soll? Die Preussische Verfassung sagt: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei.“ Das heisst nicht bloss, dass man einen Professor, einen Geistlichen u. s. w. nicht gleich mit Disciplinar-Untersuchung und Absetzung maassregeln darf, weil er eine Lehre ausgesprochen hat, die einem Minister, einem Oberkirchenrath, oder einem Consistorium, das z. B. vom aus der Art geschlagenen Sohne eines grossen Philosophen präsidirt wird, missfällt. Der positive Sinn dieses Verfassungsparagraphen ist die Selbstregierung, denn nur sie ist Freiheit. Zweitens könnte eben gegen die Oberaufsicht der höhern Schulbehörden der Einwand erhoben werden, dass es der Mehrzahl nach immer noch Juristen sind, welche darin Sitz und Stimme haben. Warum sollen nun aber gerade Juristen Entscheidung darüber treffen, was in Sachen der Philosophie oder Religion u. s. w. geschehen soll? Schuster, bleib bei deinem Leisten, möchten wir ihnen zurufen. Entscheidet über Eigenthum und Verträge, Schuld und Unschuld bei Verbrechen. Aber lasst jedes Gebiet seinen eigenen Kennern, wie wir Euch willig Eure Jurisprudenz überlassen.

Also mit Einem Worte: Die Wissenschaft, die Kirche, jede Arbeitersphäre regiert sich selbst. Die Erziehung wird durch die Erziehenden, die Lehre durch die Lehrenden verwaltet. Wie ist das zu machen? Hier sage ich es kurz: Die Erziehung ist Sache der Gesellschaft, nicht des Staates. Was hat dieser Unterschied für eine Tragweite? Zuvörderst die, dass die Lehrer, die Erziehenden so wenig, wie die Arbeiter für die materiellen Bedürfnisse, vom Staate angestellt werden, der es mit der Gesetzgebung, den Staatsgeldern, der Diplomatik, der Kriegsmacht zu thun hat. Die schon Erziehenden müssen die werdenden Erzieher

in ihre Vereine aufnehmen, wenn sie sich als solche dazu geeignet zeigen. Ein Rest dieser Selbstregierung ist den Universitäten in ihren Doctor-Promotionen und Habilitationen, in ihrem Vorschlagsrecht zu ordentlichen Professuren geblieben. Aber sie können nur Privat-Docenten, keine Professoren machen. Welcher seltsame Unterschied! Bis zur Gewährung der Sache in der Zulassung der Privat-Docenten wird den Universitäten das Recht eingeräumt. Aber den Titel, nach dem die Welt sich doch richtet, — aber das Geld, an dem die Welt doch hängt und nach dem Alles drängt, giebt der Minister, wenn von den Honoraren abgesehen wird. Ich kann meine Neuerung, mein System, meinen Gedanken aber nicht klar machen, ohne die Natur der Gesellschaft, wie ich sie fasse, vor Ihren Blicken zu entfalten.

Die Familien in den einzelnen Vierteln oder Bezirken einer grossen Stadt oder einer Sammelgemeinde auf dem Lande (*city* und *town* in America) associiren sich, um Krippen für Säuglinge zu gründen, Kindergärten einzurichten, einen Volkslehrer für ihre Kinder zu bestellen. Den ganzen Gemeinden fällt die höhere Bürgerschule für Knaben und Mädchen zu. Die Gemeinde ist schon ein Staat: sie hat ihre Gesetzgebung in der Stadtverordneten-Versammlung, ihre Verwaltung im Magistrat und seinen Ausschüssen, zu denen auch die Schuldeputation gehört; ihre Executivgewalt im Bürgermeister. Die Mitglieder aller Abtheilungen des Magistrats heissen Gemeinderäthe. Doch sind in diesen niedern Sphären des Volkslebens die Functionen nicht so streng geschieden, und die Stadtverordneten-Versammlung, obgleich zunächst nur zum Behufe der Gesetzgebung aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgegangen, verwaltet auch mit durch ihre Ausschüsse. In der Magistratsabtheilung für die Schule sitzen dagegen die aus einem andern Wahlmodus hervorgegangenen Lehrer, indem sie durch die Lehrer der Bezirke, der städtischen Volksschulen aus deren Mitte entsendet werden. Sind sie nach einigen Jahren nicht wiedergewählt worden, so treten sie in ihr Lehramt zurück, und machen Andern Platz. Ebenso verhält es sich mit den Deputationen für Ackerbau, Gewerbe, Handel, Kirche. Alles verwaltet sich selbst. Der Bürgermeister führt aus. Schon von ihm gilt: *Le roi règne, il ne gouverne pas.* Dem directen Stimmrecht Aller steht also eine indirecte Wahl nach Ständen gegenüber. Das ist das aristokratische Element im Gegensatz zum demokratischen. Jeder zahlt *pro rata* seiner pro-

gressiven Einkommensteuer und schulpflichtigen Kinder. Die Manchestermänner wollen schlechthin nur Leistung gegen Leistung auch hinsichtlich des Schulgeldes, die Communisten Unentgeltlichkeit. Aber das Gleiche ist nach Aristoteles das Verhältnissmässige. Die Gemeinde kann subventioniren. Der obligatorische Unterricht ist ein nothwendiges Uebel, das so lange zugelassen wird, bis die tief genug in's Volk herabgestiegene Bildung die allgemeine Theilnahme am Unterricht auch ohne Zwang der Eltern hervorbringt.

Der mittlere Unterricht ist nicht mehr der allgemeine, der ohne Unterschied allen heranwachsenden Gliedern der Gesellschaft ertheilt wird; es ist der Standesunterricht, als Vorbereitung für den zukünftigen Beruf. Das sind Ackerbauschulen, Gewerbeschulen, Handelsschulen, Kunstschulen, Seminarien, gelehrte Schulen, überhaupt Gymnasien und Realschulen. Sie werden ebenso durch *selfgovernment* erhalten und verwaltet. Der Mittelpunkt dieser Verwaltung liegt in der Provinz, im Kreise. Dieser hat auch einen gesetzgebenden Körper, eine Verwaltung, seine Kreissteuern. Die Kreisräthe in ihren Abtheilungen verwalten, die ausübende Gewalt bildet der Kreishauptmann; was wir Regierung und Oberpräsident nennen. Die executive Spitze wird immer aus der Wahl der beiden andern vereinten Körperschaften erzeugt. Die Schulräthe der Gemeinde, die Lehrer-Collegien der Fachschulen des mittlern Unterrichts schicken ihre Deputirten als die Schulräthe des Kreises in die Kreisregierung, damit die Unterrichtsangelegenheiten des ganzen Kreises auf diese Weise gemeinsam verwaltet werden. Wie im Verwaltungskörper der Gemeinde, so hat auch in dem des Kreises jeder Stand seine Vertretung in einer Commission. Die da hineingewählten Standesgenossen heissen, wenn sie der Schulabtheilung angehören, Kreisschulräthe, wie die im Magistrat Gemeindeschulräthe. Meine Herren, ich entwerfe keine Utopie. In America ist diess zum Theil schon prosaische Realität. Es ändert sich nichts, als dass die Räthe nicht von der Staatsregierung ernannt, sondern von den Genossenschaften als die einsichtigsten gewählt werden. Es zeigt sich also hier eine Aristokratie des Wissens, der Tugend. In der Gemeinde ist das Princip der Wahl auch bei uns schon vollständig anerkannt; die Ausschüsse, welche die Volksschule leiten, werden gewählt. Warum sollen wir in der Consequenz nicht weiter gehen? bis zum Kreise und zum Staate in den hö-

hern Stufen des Unterrichts. Dass das Ministerium die lehrenden und verwaltenden Lehrer, so wie den Bürgermeister, zu bestätigen habe, ist eine Vormundschaft, die der Selbstregierung zu nahe tritt. Die Bestätigung kann nicht den Sinn haben, den Tüchtigsten zu finden. Die Verweigerung der Bestätigung könnte den Zweck haben, eine Persönlichkeit, die der jeweilig herrschenden Partei missliebig ist, zu beseitigen. Soll ein Schulrath, ein Lehrer beseitigt werden, so steht das Urtheil der Schulabtheilung der Gemeinde, des Kreises, je nach der Stellung des Lehrers zu. Solches Ehrengericht oder Disciplinaruntersuchung hat keine politische und sonstige Rücksichten zu nehmen, da die Mitglieder dieser Ausschüsse nicht die „Bedienten“ der Staatsgewalt sind, wie es im alten Kurialstil hiess, sondern ihr Amt durch die Anerkennung ihrer Standesgenossen erhalten haben.

Die dritte Stufe des Unterrichts ist die höhere, wo die im Fachunterricht auseinander getretenen Zweige des Wissens wieder in die allgemeine Wissenschaft, die Philosophie, zusammenlaufen; und darum ist diese auch der Universität vorbehalten. Die Universität führt ihren Namen nicht, weil sie alle Wissenschaften, und noch einiges Anderes, wie Reit-, auch Fecht- und Tanz-Kunst in sich schliesst, sondern weil sie die Wissenschaft lehrt, in welcher alle anderen wurzeln, und aus welcher sie ihre Nahrung ziehen. Wir haben schon gesagt, dass die Universität gewisse Trümmer ihrer „akademischen Freiheit“, wie man es zu nennen pflegt, gerettet habe. Aber wie gering sind sie, wenn wir an die Regierungsbevollmächtigten denken, wenn wir den Fall setzen, als ob während einer langen Reihe von Jahren die Reaction dergestalt auf der Universität lasten könnte, dass sogar bei der Ernennung der Professoren zuweilen beschränkte Gesichtspunkte maassgebend wären. Der Lehrkörper der Universität darf z. B. nicht nach dem Wunsche einer kleinen, aber mächtigen Partei ergänzt werden. Der habilitirte Privat-Docent macht sich selbst durch sein Talent, durch die Zahl seiner Zuhörer zum Professor, zum ordentlichen, — auch meinethalb, wenn er kann, zum ausserordentlichen. Welcher Zopf, der nur hier und da, in der Schweiz, jetzt in Strassburg anfängt, abgeschnitten zu werden, dass nur die ordentlichen Professoren ein Recht auf Rectorat und Senatorenwürde haben! Die Facultäten sind der eigentliche Sitz des mittelaltrigen Zopfs, und halten am Längsten das Zunftwesen fest. Durch die allgemeine Wissenschaft der Philosophie sind aber alle

Facultäten Eine Facultät; und es ist wieder nur ein Rest der akademischen Freiheit, dass die eigentlichen Akademiker in allen Facultäten, die sich sonst sehr gern höchst eifersüchtig von einander absperren, lehren dürfen.

Der Sitz der Verwaltung der Universität ist ihr Senat; er sollte das volle Recht der Selbstregierung haben. Wie häufig wird aber von Oben hemmend und entscheidend eingegriffen! Boekh, der das Getriebe des Universitätswesens aus Erfahrung gründlich kannte, weil er in Berlin ein Hauptrad dieses Mechanismus war, sagte mir einmal klagend: „Individuen sind viel freier in der Disposition über ihr Eigenthum, als Corporationen, die immer bevormundet werden." Sehen Sie Greifswald, dem all sein Geld nicht hilft, da für die geringste Ausgabe die höhere Genehmigung erforderlich ist. Nun mein Vorschlag! Die gemeinsamen Angelegenheiten der Universitäten, wohlverstanden nicht die eigenen einer jeden, werden, wie die der Volksschulen und Gymnasien in den niedern, so in der höchsten verwaltenden Behörde, im Staatsrathe, verwaltet. Die betreffende Abtheilung desselben wird von gewählten Staatsschulräthen gebildet, und zwar aus den Universitäts-Senaten und den Kreisschulräthen. Sie ist die einzige Instanz für die Universitäten, die zweite für die Gymnasien und Real-Schulen, die dritte für das Volksschulwesen.

Mit dem Ausdruck Staatsrath berührt aber die Gesellschaft den Staat. Der Staatsrath mit seinen Ausschüssen für Ackerbau, Handel, Gewerbe, Medicinalangelegenheiten, Kunst, Kirche und Wissenschaft, bildet den obersten Gipfel der Gesellschaft; die verschiedenen Ministerien haben in seine materiellen Entscheidungen nicht einzugreifen, sondern sind nur die Executivgewalt für alle diese Fächer, welcher die formelle Durchführung der inhaltsvollen Beschlüsse des Staatsraths obliegt. Die Minister werden dann allerdings vom Staatsoberhaupte ernannt, als die Gehülfen seiner ausübenden Thätigkeit; denn sie sind mit oder ohne ihn, je nach der Staatsform, dafür verantwortlich. So haben wir die drei Gewalten des Staats: die gesetzgebende, die ausübende und die verwaltende. Zu der letztern gehört auch die richterliche. Die Gemeindegerichte, als erste Instanz, bilden eine Deputation des Magistrats, die Appellationsgerichte einen Ausschuss im Kreisrathe; das Obertribunal ist die juristische Abtheilung des Staatsraths. Recht und Verwaltung sind wieder identisch geworden, wie sie es ursprünglich waren: aber

nicht dadurch, dass Alles, auch das Recht, nur auf dem Wege der Verwaltung gehandhabt werde, wie in der Kabinetsjustiz; sondern im Gegentheil dadurch, dass jede Seite der Verwaltung nach Rechtsgrundsätzen behandelt wird, wie im Grossherzogthum Baden der Anfang damit durch die Constituirung eines Verwaltungsgerichtshofs gemacht worden. Die Abtheilungen für Handel z. B., im Gemeinde-, Kreis-, und Staatsrathe, geben also die drei Instanzen der Handelsgerichte ab; wo Kaufleute Beisitzer sind mit einem juristischen Syndicus, der etwa permanent ihnen angehört. Das kann auch bei den andern Fächern der Fall sein, wenn diese es nicht vorziehen, sich *ad hoc*, je nach dem Bedürfniss, Raths von ihren Collegen in der Rechtsabtheilung zu erholen.

So haben wir im Staatsrath eine zweite Kammer, einen Senat; gewissermaassen das aristokratische Oberhaus. Nur auf diesem Wege kann der Vernunft der Sache gemäss das Herrenhaus reformirt werden. Die viel ventilirte Frage des Zweikammersystems ist gelöst. Aber der Senat ist nicht gesetzgebend, es sei denn nur insofern, als er dem gesetzgebenden Körper ein Gutachten, als *auctoritas senatus*, unterbreitet, entweder *de se*, oder wenn jener es einfordert. Oder die Minister können auch jedesmal, wenn die Initiative eines Gesetzes von ihnen ausgeht, die Sache zuerst an den Staatsrath, und zwar an die betreffende Abtheilung devolviren; was nicht hindert, dass der ganze Staatsrath zuletzt über das Gutachten abstimme. Jedenfalls ist in Gesetzgebungs-Angelegenheiten der Staatsrath nur berathend, entscheidend allein in Sachen der Verwaltung.

Nachdem ich diese Grundsätze entwickelt habe, wird sich nun die im Eingange aufgeworfene Frage: ob der Staat das Recht der Volkserziehung habe, contradictorisch beantworten lassen. Erstens Nein! Der Staat hat nicht das Recht der Volkserziehung, wenn das heissen soll, dass diess Recht der ausübenden Gewalt zustehe, die einerseits nur die Beschlüsse der verwaltenden Behörde auszuführen, andererseits das Volk als ein Collectivindividuum im Staatsvermögen, im Verhältniss zu andern Völkern, im Kriege, nach dem Willen der Majorität in der gesetzgebenden Versammlung, zu repräsentiren hat. Dass die Kirche, als solche, schlechthin gar nichts in der Schule zu suchen hat, versteht sich von selbst; denn das hiesse: Ein Fach der Gesellschaft über ein anderes walten lassen. Nicht einmal dem Collectivindividuum will ich es erlauben. Man könnte allerdings sagen: Wenn dessen Majorität

ihren Willen in den hohen Staatsactionen durchzusetzen weiss, so auch in den Specialien der innern Verwaltung. Das ist aber wegen der Detailpunkte eben sehr schwer. Die Controlle des Parlaments lässt sich nicht leicht bis dahin ausdehnen. Und wenn die Executivgewalt die Ernennung der Verwaltungsbeamten in ihrer Hand hat, dann ist schwerlich etwas gegen sie auszurichten; die jedesmaligen aus der Majorität hervorgehenden constitutionellen Minister werden immer willige Werkzeuge finden, um ihre besonderen Partei-Interessen durchzusetzen. **Die parlamentarische Regierung, als Verwaltung der Gesellschaftsinteressen durch das Parlament**, ist also vom Uebel, auch schon bloss desswegen, weil sie eine Illusion ist. Denn kein Minister-Verantwortlichkeitsgesetz wird in diese Sphären wirksam eindringen können. Wir entscheiden uns also erstens dahin: Die Erziehung ist Sache der Gesellschaft, nicht des Staats. Aber was ist denn die Gesellschaft? Gehört sie nicht auch zum Staat? Gewiss! Sie ist ein Glied im sittlichen Organismus des gesammten Volkslebens. Wie also der Staat durch den Staatsrath die Gesellschaft berührt, und mit ihr zusammenhängt, so reicht durch ihn auch die Gesellschaft bis in den Staat hinein.

Der Staat ist daher nicht bloss das politische Leben der Nation, sondern auch ihr wirthschaftliches, industrielles, künstlerisches, religiöses und wissenschaftliches Dasein. Hiernach also zweitens Ja: Die Volkserziehung ist Sache des Staats, aber des Staats, wie wir ihn constituirt haben, als der Spitze des nationalen Vereinslebens. Das Volk, in seine Stände gegliedert, ist **auch** Staat. Das war früher so wahr, dass die Stände **allein** den Staat ausmachten, *les états*, und dass man noch jetzt die ständische Monarchie gegen die auf allgemeinem Stimmrecht und sogenannter atomistischer Wahl beruhende moderne Repräsentativverfassung herausstreichen hört. Wir haben gesehen, dass jede Seite ihre Berechtigung hat: das ständische Element als Oberhaus in der Verwaltung, die Demokratie, die Volksherrschaft als solche in der Gesetzgebung. Der Americanische Senat hat wohl auch schon Theil an der Verwaltung, aber er bleibt immer noch überwiegend gesetzgebend. Viel näher stand der Idee, die ich hier vor Ihnen erörtert habe, der Römische Senat. Doch um auf unser bejahendes Resultat zurückzukommen: Der Staat, in der Schulabtheilung des Staatsraths, so organisirt, wie ich sie vorhin beschrieben habe, ist letzte Instanz in Schulangelegenheiten. Das, was wir

jetzt den Unterstaatssecretär im Unterrichtsministerium nennen, ist der Vorsitzende der Unterrichtsabtheilung im Staatsrath: er unterbreitet die Entscheidungen dieser Behörde dem Executivminister, damit dieser das Decret ausführe; wobei er für die Art der Ausführung verantwortlich ist. Sowohl diese Machtsphäre, als der Grad ihrer Verantwortlichkeit ist sehr bedeutend, da es bei der Ausführung vorzüglich auf die Weise derselben ankommt.

Aber nicht auch etwa als Aufsichtsbehörde darf der ausübende Minister in die Entscheidung eingreifen und sie modificiren. Die Aufsichtsbehörde für die niedere Sphäre ist immer die höhere: die Kreisschulbehörde für die Gemeindeschulbehörde; die Staatsrathsschulbehörde für die Kreisschulbehörde, — sie ist das Gericht, das in letzter Instanz über Schulangelegenheiten entscheidet, was wir vorhin den Disciplinar- oder Ehrengerichtshof nannten.

Wenn wir schliesslich auf das Wort Recht in unserer Fragstellung den Accent legen wollen, so müssen wir sagen: Der Staat hat nicht das Recht auf Volkserziehung, als sei diess so ein Recht an Etwas, ein *jus ad rem.* Die Erziehung ist keine Sache, oder sie ist nur eine sittliche Sache; und diese ist sogleich auch eine sittliche Person, die Gemeinschaft von Personen für einen sittlichen Zweck. Die Volkserziehung kann also Niemanden ein Recht auf sich einräumen; sie hat selbst Recht auf sich selbst. Denn Recht ist Freiheit, und Freiheit Beziehung auf sich selbst, nicht auf etwas Fremdes. Die Analyse des Rechts, das nach Hegel das Dasein des freien Willens ist, der den freien Willen will, führt uns mithin ebenfalls auf die Selbstregierung der Volkserziehung. Die Erziehenden haben die Volkserziehung zu handhaben; sie haben allein ein Recht darauf. Da sie aber auch Glieder des allgemeinen sittlichen Volkslebens sind, so hat der Staat durch die Erziehenden das Recht der Volkserziehung. Wollen wir also die vorhin (S. 246) aufgeworfene Frage, wem die Zukunft gehöre, hiernach beantworten: so müssen wir sagen, dass, wenn, wer die Schule habe, die Zukunft habe, die Schule diese Zukunft hat; denn die Schule hat sich selbst. Gehört aber der Schule die Zukunft, so gehört der Wissenschaft die Zukunft. Ein Menschenalter vorher formulirt immer die Wissenschaft in der Idee die Wirklichkeit, der sie voraneilt, und die, so bald die Zeit erfüllt ist, in's Dasein übertritt. Mit diesem Satze von unwankender Gewissheit beende ich diese Betrachtungen und meine Vorschläge. Ich habe in ihnen die Natur der Sache in ihrer ganzen Schärfe und mit

der Unbeugsamkeit der reinen Idee hingestellt. Für's praktische Leben hat der Staatsmann nur dasjenige auszuwählen und zu verwenden, was die zeitweiligen Zustände seines Volks ertragen können. Das zu entscheiden ist nicht die Aufgabe des Philosophen, und darin mischt er sich, als solcher, nicht.

Ein idealistischer Theosoph und ein theosophischer Materialist.

In Denecke's Verlag (Link und Reinke) erschienen zu Berlin 1873 folgende zwei Schriften, über die wir wohl unsern Lesern einen kurzen Bericht abstatten möchten: 1) Philosophie des Bewusstseins in Bezug auf das Böse und das Uebel. Von Franz Bicking, 81 S.; 2) Das Naturerkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Grenzen. Untersuchungen von Philipp Spiller. 64 S.

Bicking ist ein alter Hegelianer, und schickt uns aus dem Schattenreiche ein „hinterlassenes Manuscript.“ Sein Standpunkt ist S. 5 sehr klar verzeichnet: „Der Gott, in der Welt sich offenbarend (offen machend), ist über diese hinausgesetzt, als das über seine Objectivirung hinausgehende Subject. Der immanente Gott ist transscendental.“ Da haben wir also einerseits die missverstandene „übergreifende Subjectivität“ Hegels, andererseits Kants blosse Transscendental-Philosophie. Der immanente Gott ist nicht ein der Welt, sondern bloss unserem Bewusstsein inwohnender; und übrigens verbleibt er in alt theistischer Weise jenseits der Welt, „über diese hinausgesetzt.“ — „Die Welt, die der Ausdruck des Einen ist, ist jedoch nicht diess Eine selbst, ist von ihm unterschieden; sie liegt ausser ihm“ (S. 31). Ist Gott aber in Wahrheit „das über seine Objectivität hinausgehende Subject,“ so kann ihm diese doch nicht gegenüberstehen, noch ausser ihm liegen; er müsste eben wahrhaft über sie übergreifen, d. h. auch dem Objecte, nicht bloss dem Subjecte immanent sein. Dabei wird Spinoza und Aristoteles stets citirt, aber von ihrem Begriffe einer immanenten Gottheit zeigt sich keine Spur, selbst nicht da, wo der Verfasser auf die Aristotelische Lehre von den ersten Ursachen hinweist: „Die vollkommene Harmonie zwischen Zweck, Stoff und Form offenbart die vollkommene Weisheit Gottes“ (S. 7). Nachdem der Verfasser das materielle Universum aus dem Licht und

dem Aether, als dem aus der Idee unmittelbar Hervorgehenden, entwickelt hat (S. 12—13), kommt er, „da jede Gestaltung von dem Begriffe des Urbewusstseins ausgeht“ (S. 24), auf's Denken zu sprechen: „Alles Denken setzt eine Bildung in der Materie, ein Nervensystem, ein Gehirn voraus;“ aber „im Denken liegt zugleich die über die Materie hinausgehende Kraft, welche ihre Bedingungen setzt und negirt“ (S. 25). Sehr richtig! Die Entwickelung aus dem Begriff will Bicking „ursprünglich, in der vernünftig durchgeführten Welt“ nur als Disjunction, nicht als Widerspruch, eher als similäre Gegenüberstellung fassen, die ihm zur erforderlichen Spannung genügt. Und so sieht er im Organischen „den vollendeten Ausdruck einer disjunctiven Bildung.“ Das Unorganische sei nur die unvollkommene Bildung, gehe aus dem Organischen hervor und sei in diesem enthalten (S. 27—28). Sich dann seinem eigentlichen Gegenstande, der das Böse und das Uebel ist, zuwendend, kommt der Verfasser auf den Begriff der Freiheit: „Der Mensch vernimmt aus sich das Urwissen, wird Vernunft. Das abgeleitete Bewusstsein ist an das Urbewusstsein gebunden; in dieser Nothwendigkeit liegt seine Freiheit“ (S. 30). Das Gute ist ihm dann die Entwickelung in „disjunctive, nicht contradictorische Gegensätze“ (S. 39—40). Und hier nimmt er die mystischen Vorstellungen der Schelling'schen Naturphilosophie auf, als habe der ursprüngliche Mensch vollkommene Klarheit des Schauens und Herrschaft über die Natur gehabt, und das Unvollkommene, das Böse, das sich Zerstörende „bloss als wesenlose Möglichkeit, nur als gedachte Contradiction“ in sich getragen (S. 40—43); „das Böse ist etwas zeitlich Entstandenes,“ und das „setzt ein zeitliches Ende voraus“ (S. 50). Die Frage nach dem Ursprung des Bösen umgeht Bicking aber hierbei vollständig. Es wird nur erzählt, dass es hinterher herausgekommen und auch wieder abzuwerfen sei. Wie viel tiefer dachte der alte *Theosophus Teutonicus* Jacob Böhm, als er sagte, es sei in Gott selber ein ewiges Contrarium, — den Widerspruch und seine Ueberwindung ursprünglich in's oberste Princip selbst hineinlegend. Das ist die wahre Dialektik des Absoluten oder die absolute Dialektik, auf die man jetzt schmäht, und daher die höchsten Probleme zu lösen sich ausser Stande sieht. Der Verfasser sagt zwar (S. 50): „Die Möglichkeit des Bösen liegt in der Gegenüberstellung des Einen zum Andern aus der Einheit des Begriffs, insofern das Eine aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen heraustritt als eine beziehungslose Besonderheit

derheit zum Andern; 'wodurch der disjunctive Gegensatz ein contradictorischer wird.“ Es fehlt hier durchaus die dialektische Entwickelung des Einen zum Andern. Die Definition des Uebels ist folgende: „Die hemmende, unterbrechende und zerstörende Macht, welche die Einheit zwischen dem Organischen und dem Unorganischen, so wie zwischen Geist und Materie aufhebt, und die das Niedere, Untergeordnete über den Zweck des Vernünftigen setzt, ist das physische Uebel“ (S. 47). Auf die Frage: „Woher kommt das Böse?“ lautet die Antwort nur: „Das Böse liegt im Getheilten, das in den Gegensatz zu dem Ganzen und zu sich selbst treten soll, und „in diesem Process“ aus freier Wahl als Wille, „in seiner Selbstsucht sich verkehrend, der Ableitung vom Allgemeinen widerstrebt und sich contradictorisch macht;“ wodurch er unfrei, wenn auch willkürlich, werde (S. 49, 51). Hätte Bicking die einfache Einsicht gehabt und ausgesprochen, dass der Theil dem Ganzen ursprünglich und nothwendig beiwohne, und nach Heraclit sowohl dasselbe, als das Gegentheil des Ganzen sei, so hätte er die dialektische Ableitung des Bösen aus dem Absoluten leisten können. Als ich aber bis zum Satze kam, „das Böse geht von einer höhern Person, als der menschliche Wille ist, aus, die einen grösseren Einfluss auf die Natur ausübt, von gefallenen Engeln und Lucifer, — der Mensch ist zum Bösen verführt worden“ (S. 55): wobei die Büffon'sche Hypothese, dass die Planeten Splitter der Sonne seien, auf dieselbe hohe schwarze oder „lichttragende“ Person als Urheber zurückgeführt wird (S. 48, 57—58); da entschloss ich mich, dem Leser anzurathen, das Buch zuzumachen, wenn ich auch, als Referent, ein Gleiches zu thun, nicht berechtigt war. Ich füge also hinzu, dass noch gesagt wird, warum die Schlange des Paradieses die Füsse verlor (S. 58), warum Christus durch unbefleckte Empfängniss geboren wurde (S 67): endlich dass durch Christi Höllenfahrt auch Satan gut, die Vollkommenheit der Welt durch Ueberwindung des Bösen hergestellt, und die Planeten wieder in das Lichtreich der Sonne aufgehen werden (S. 73—74).

Auf nüchternerem Boden steht die zweite Schrift desselben Verlags. Sie knüpft an Dubois Reymond's berühmtes Eingeständniss „Ueber die Grenzen der Naturerkenntniss“ an, das er in einer Rede am 14. August 1872 zu Leipzig vor den versammelten Naturforschern ablegte (S. VI). Dieser Bescheidenheit setzt Hr. Spiller zunächst die sehr zeitgemässe Forderung entgegen, dass „Naturphilosophie und exacte Naturforschung jetzt Hand

in Hand gehen müssen" (S. 2). Nachdem er die 66 Elemente besprochen (S. 4), die Hypothese des Weltäthers angenommen (S. 8), und sich zur Atomenlehre bekannt hat (S. 9), gelangt er zu dem der Bicking'schen Ansicht scheinbar entgegengesetzten Satze: „Wir werden die Körperstoffe im Weltenraume als etwas Gegebenes, Unerschaffenes und Unvertilgbares ansehen müssen, die den Grund ihres Seins und Wesens in sich selbst haben." Und kaum ist diess niedergeschrieben, so begeht der Verfasser die Gedankenlosigkeit, zu behaupten, dass dieser Stoff „für sich absolut kraftlos" sei, — also doch vielmehr den Grund seines Seins und Wesens nicht in sich selber habe. Dazu kommt dann die zweite Gedankenlosigkeit, zu tadeln, dass „wir immerfort noch mit einer gedankenlosen Zähigkeit zwei absolut unvereinbare Gegensätze verbinden" (S. 12): nämlich Stoff und Kraft, d. h. den Stoff und den Grund seines Seins und Wesens; — kurz, „dass wir die Körperstoffe selbst zu Kraftinhabern gemacht haben." Dieser „Grundfehler" soll dann noch obenein die „unübersteigliche Grenze zu weitern Forschungen" sein. Mit andern Worten: Der in der zweiten Gedankenlosigkeit getadelte Grundfehler ist das, was in der ersten Gedankenlosigkeit als unsere nothwendige Ansicht ausgesprochen wird. Die dritte Gedankenlosigkeit ist aber die: „Es ist nur unserem Geist nicht begreiflich, dass die Kraft an gar keinen Stoff gebunden sein sollte" (S. 11 – 13). Also (müssen wir hieraus folgern) höhere Geister begreifen sehr gut, dass die Kraft an gar keinen Stoff gebunden zu sein braucht: sie begehen nicht den Grundfehler unserer Anschauungsweise, dieselben zu verbinden; sie leben mithin selig in der trivialen Verstandeserkenntniss, absolut unvereinbar sein sollende Gegensätze auch richtig absolut aus einander zu halten. Das Resultat der Theorie des Herrn Spilser ist sonach: a) Stoff und Kraft sind für uns verbunden; b) Stoff und Kraft sind an sich unverbunden; dennoch sind sie c) nothwendig („wir müssen"), d. h. an sich, verbunden. Diesen Weichselzopf entwirre, wer da mag.

Das Mittel, welches der Verfasser vorschlägt, um zu einer wirklichen Naturerkenntniss zu gelangen, ist nun kein anderes, als was derselben vorhin unübersteigliche Grenzen setzte, nämlich dass „die Natur den Grund für alles Sein und für alles Werden nur in sich selbst trägt" (S. 17); was doch nur heissen kann, dass die Kraft dem Stoffe immanent sei. Und man traut kaum seinen Augen, wenn man gleich hinterdrein über den Dualismus

von Kraft und Stoff liest: „Es scheint mir ein hoffnungsloses Spiel mit leeren Gedanken zu sein, wenn man diesen Dualismus aus der Welt schaffen will“ (S. 18). Der Zweck aller dieser qualvollen Wendungen scheint offenbar der zu sein, dem Vorwurf des Materialismus wenigstens ostensibel zu entgehen (S. 19) und sich einen theologischen Rückzug offen zu lassen. Um dem Materialismus zu entgehen, wird nämlich der Weltäther zu diesem transscendenten *Deus ex machina* gemacht, der vorher (S. 11) perhorrescirt wurde. Der Weltäther tritt als das Factotum aller Welterscheinungen auf: „Die Stoffatome sind absolut todt und kraftlos, im Weltäther allein liegt die Urkraft des Universums; er spielt überhaupt als Kraft in der Kosmogonie die erste, ja die einzige Rolle“ (S. 23—24, 26). Als ob das kein Materialismus wäre, es sei denn, dass hinter dem Weltäther ein spiritualistischer Gott sich verberge, den aber Herr Spiller aus seinem Verstecke nicht — wenigstens für jetzt noch nicht — hervorkommen lässt. Denn er hält uns zwar die ferne Hoffnung vor: „Wenn aber unsere naturwissenschaftliche Erkenntniss bis zur Auffindung des Gesetzgebers der Welt gediehen sein wird“ u. s. w. (S. 30). Da dieser glückliche Zeitpunkt jedoch noch nicht eingetreten sein soll, so möchten wir doch den Verfasser fragen: „Wenn jedes Weltätheratom als Kraftmittelpunkt anzusehen ist,“ — die Atome der Weltkörperstoffe selbst aber nicht als Kraftmittelpunkte angesehen werden dürfen, ob denn Weltätheratome nicht zur Körperwelt gehören. Und diese feine Unterscheidung soll den „Schlüssel“ bilden, „welcher allein uns den Tempel der in den Naturgesetzen ausgedrückten Wahrheit erschliesst“ (S. 24). Damit soll sogar Dubois' erste Grenze des Naturerkennens überschritten worden sein! (S. 28.) Denn mit dem Satze: „Nur durch die Schwingungen des Weltäthers wird ein von ihm eingehülltes Stoffatom in Bewegung gesetzt, erlangt nur so eine lebendige Kraft“ (S. 27), sind Herrn Spiller alle Räthsel der Welt gelöst. Schade nur, dass diese säulenfest sein sollende Tempelwahrheit auf lauter Flugsand windigster Hirngespinnste ruht, als da sind: der Aether selbst, seine Schwingungen, die von ihm eingehüllten Stoffatome und dergleichen mehr.

Aber auch die „angeblich zweite Grenze unseres Witzes“, die Dubois steckt, „bei der Frage nach dem Hervorgehen geistiger Vorgänge aus materiellen Bedingungen“, will der Verfasser muthig überschreiten (S. 27—28). Nachdem er nämlich kühn „Mythen, Dogmen und alterstolze Philosopheme“, — ferner „einen förmlich nach

menschlichem Wesen organisirten persönlichen Gott irgend wo im Weltenraume“ u. s. w. lustig hat über die Klinge springen lassen, da „wir auf solchen Bahnen auch nicht einen Schritt weiter kommen können" (S. 31—33): ist das Resultat, zu dem er gelangt, vielmehr dieses, dass „die Seele überhaupt, der Geist des Menschen insbesondere, ein Ergebniss der natürlichen Organisation des Stoffes“ ist, — da Raphael, Mozart, Shakespeare nur durch Aetherschwingungen, Nahrungsmittel, Electricität (*eheu jam satis est!*) zu Dem gemacht worden, was sie gewesen seien. Selbst Sympathie und Antipathie führt der Verfasser — es ist fast unglaublich — auf harmonische oder disharmonische Einwirkung der Ausdünstungen zweier Menschen auf ihre Geruchsnerven zurück (S. 34—37).

Besonders kläglich kommt bei solcher Weltanschauung mit Nothwendigkeit das organische Leben fort, das der Arzt Bicking besser fasste. Herr Spiller führt die organischen Erscheinungen z. B. sogar auf „Querschwingungen des Weltäthers“ zurück. Thales' Magnetenseele ist ihm ebenfalls der Weltäther (S. 41). „Auch die Gehirnatome sind mit Aethersphären umgeben“ (S. 46). Sehr richtig aber ist das Epitheton des Aethers im Satze: Alles geschehe „immer unter der Kraft des unsichtbaren Aethers,“ gewählt (S. 42). Ja wohl! unsichtbar! Denn er ist ein sinnentrücktes und sinnloses Wesen. Zur übersinnlichen Welt rechnet Herr Spiller ihn aber gewiss auch nicht. Was ist er also? Nicht Fisch, nicht Fleisch, nicht kalt, nicht warm; — wir speien ihn von uns. Endlich schenkt uns der Verfasser aber doch an folgender Stelle reinen Wein ein, wo er dem Weltäther ganz unverhohlen den spiritualistischen Gott substituirt: „Die Harmonie wird zwar auch durch einen Stoff, aber gewissermaassen geistige Substanz, den Weltäther, bewirkt; und wir bedürfen keines, „durch irgend einen persönlichen Gott hervorgerufenen Wunders“ (S. 48—49). Der Verfasser hat hiermit seinen letzten Trumpf ausgespielt. Denn um Dubois' Satz zu widerlegen, dass „das Bewusstsein aus seinen materiellen Bedingungen nie erklärbar sein wird“ (S. 51), dient wieder die Panacee des Weltäthers: „Er ist das Material zu der Brücke aus der bewegten Materie in das Reich des Bewusstseins“ (S. 52), — ja zur Erklärung des Willens, natürlich wieder vermittelst Schwingungen des Weltäthers, als des „Telegraphisten,“ der auch der „allmächtige Weltwille“ genannt wird, „den wir uns als Vernunftgesetzgeber schon können gefallen lassen“ (S. 52—56). Man sieht sich vergebens in dem Schriftchen nach einem andern Re-

cepte für die Thatkraft des Geistes um. Wenn freilich mit dem Worte Weltäther die absolute Vernunft, als das schaffende Princip der Welt, gemeint ist, so sind wir mit Herrn Spiller vollkommen einverstanden. Aber warum dann solches prüdes Liebäugeln mit dem Materialismus und Atomismus der Naturforscher, und deren Schoosskinde, dem Aether, wenn der Verfasser zuletzt Idealismus und Realismus so richtig mit einander verschmilzt. Der Schlussbeweis, „dass auch reine Seelenthätigkeiten unter dem mechanischen Gesetze der Körperstoffe stehen" (S. 62), hebt freilich den Werth dieser Verschmelzung fast gänzlich wieder auf. Denn der Verfasser schliesst: „Wir müssen das Wesen der Seele in der lebendigen Wechselwirkung der Stoffatome des wohl organisirten Körpers mit dem Weltäther, dieser Alles beherrschenden Weltseele, suchen" (S. 63).

Ein grossartig angelegter Weltverbesserungsplan.

„Programm einer Zeitschrift zur Erörterung der grossen Lebensfragen der Gegenwart, vor allen der religiösen, der sittlichen und der socialen, unter dem Titel: Der Herold des Tages, Centralorgan des Hort, verbunden mit einer Einladung an Alle, denen es willkommen ist, zur Förderung des Unternehmens," (63 Seiten in 4) — so lautet die Ankündigung des Herrn Georg Kuhlmann: eines Europamüden, dem, verzehrt ganz vom Weltschmerz des Pessimismus der Schopenhauer oder Hartmanne, nichts mehr gefallen will im Westen der alten Welt, weder ihr religiöses, noch politisches, noch sociales Treiben; der dabei aber nicht die Anker lichtet nach der neuen Welt, ganz hin nach der Sonne Niedergang, sondern seine Augen rückwärts ganz ihrem Aufgang zu, in den fernen Osten richtet, wo er zehn Jahre lang, aus Ueberdruss gegen seine Heimat, verweilt hat. Zwar „ist die Lösung der grossen Lebensfragen unserer Zeit bereits vorhanden als das höchste Ideal, als eine Lehre vollständig entwickelt und gestaltet in's Wort gefasst;" aber „für die praktische Ausführung dieser umfassenden Idee zu wirken, ist dem Unterzeichneten zum heiligen Beruf geworden." (S. 10.)

Die Substanz der Lehre anlangend, heisst es: „Die Wurzel oder Grundursache alles Uebels und alles Bösen ist die Einseitigkeit des Geistes in der Schau der Dinge. Danach nimmt der Mensch den Schein der Dinge beständig für das Wesen. Da be-

ruhet auf der Einseitigkeit die Selbstsucht. Die zahllosen Gattungen und Arten bilden, als lebendige Organismen, die Reiche, Glieder und Organe eines unermesslichen Leibes, welchen wir das Weltall nennen. Sobald das Leben der menschlichen Gesellschaft einen solchen Organismus darstellt, da werden die Bedürfnisse gemäss den Anlagen und den Graden der Entwickelung derselben in ein richtiges Verhältniss zu einander treten, und in Folge dessen wird der Preis dem innern Werth der Leistung immerdar entsprechen" (S. 12, 14, 28, 33, 36). So sind wir mit einem Male, vom Pantheismus aus, mitten in den Brennpunkt der socialen Frage gestellt. Indem das Eigenthum dann seine Berechtigung einzig und allein in der Arbeit finden soll, wird Zins und Rente abgeschafft (S. 37—38), und was der Utopien mehr sind.

Zur praktischen Ausführung der Idee, als „Neugestalt des Lebens" (S. 42), soll nun ein „Bildungsbund" (S. 45) gestiftet werden, der „auf dem Wege der friedlichen Entwickelung, der Lehre und des Beispiels, die Welt gründlicher umgestalten wird, als alle Revolutionen der Welt zusammen genommen es vermögen" (S. 49—50). Der „Hort" soll dieser praktische Bund geheissen sein, und die Zeitschrift will die Lehre erörtern und verbreiten. Es wird nun deren Organisation, Erscheinungsort (Berlin), „als der dermalige Centralsitz der höchsten Civilisation", Preis, Existenzmittel ausführlich beschrieben (S. 52—62). Doch die Kaiserstadt und das neue Deutsche Reich werden kaum praktisch vom Unternehmen berührt werden. Denn „es ist gar nicht möglich das Gottesreich in seiner praktisch vollendeten Gestalt hinzustellen in den alten Polizeistaat und in die alte Pfaffenkirche. Die schönere Menschheit, die sich bildet, fordert eine schönere Heimat; diese bietet der seit Jahrtausenden brach liegende Orient. Der grosse Culturstrom, der bis heute nach dem Westen gerichtet war, muss von nun an in umgekehrter Richtung nach dem Orient geleitet werden" (S. 43—44). Und wie war's, Herr Kuhlmann, mit der höchsten Civilisation Berlins? Und wuchert nicht im Orient der alte Polizeistaat und die Pfaffenkirche am Ueppigsten? Wir lassen den Weltverbesserer daher bei folgender seiner Hoffnung stehen: „Sobald die materiellen Mittel es gestatten, wird aus dem Herold ein eigenes Zweigorgan erwachsen, das den Zweck haben soll, die Colonisation des Morgenlands zu besprechen" (S. 55). Das Programm ist aus Dresden im März 1873 (S. 63), der Zusendungsbrief an den Redacteur dieser Zeitschrift vom 17. April datirt. Wir wünschen

dem Unternehmen alles Glück, haben bis jetzt indessen weder von der Stimme des „Heroldes“, noch von einer That des „Hort“ das Mindeste vernommen.

Ein Wort über die neuesten Kirchenordnungen.

In der neu erschienenen „Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung“ ist ein Aufwand von kirchlichen Behörden geschaffen, der, meiner rechtsphilosophischen Organisation der Verwaltungsgewalt zufolge, sich sehr vereinfachen liesse. Gegen die neue Organisation der Kirchengemeinde wäre nur diess zu sagen, dass das Princip der Selbstregierung, wiewohl es Fortschritte aufweist, doch noch nicht zum vollständigen Durchbruch gekommen ist. Was in der Verordnung „Kreis- und Provinzialsynode“ genannt wird, ist die kirchliche Abtheilung der gewählten Provinzialregierung (Consistorium), die Generalsynode dagegen die des ebenso gewählten Staatsraths. Kirchliche Gesetze gehören zur Competenz des Landtags, gerade wie Handels-, Unterrichts- und sonstige Gesetze, freilich nach gehörtem Gutachten des Staatsraths und seiner Kirchen-Abtheilung. Das Dogma und die Liturgie fallen aber überhaupt nicht unter das Bereich der Gesetzgebung, auch nicht des *episcopus ecclesiae* mit Zustimmung der Synode, sondern sind lediglich Sache jeder einzelnen Gemeinde, mögen auch daraus so viel Secten entstehen, als es Gemeinden giebt. Die Union hat hierin das Richtige getroffen, in der Einheit der Evangelischen Kirche die Glaubenslehre zur offenen Frage zu machen. Am Wenigsten aber darf der Pfarrer von Oben herab auf eine bestimmte Lehre hin der Gemeinde octroyirt werden. Nicht sie hat den Glauben ihres Pfarrers anzunehmen, sondern er wird nur von ihr gewählt, wenn er ihren Glauben theilt.

Geschichte der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Zweiter Theil.

Nachdem wir im ersten Bande dieser Zeitschrift: „Der Gedanke (S. 66—68, 172—175, 241—244), die Geschichte der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin bis zum Anfang des Jahres 1861 fortgeführt hatten, wollen wir nunmehr ihre Thätigkeit und Schicksale im letzten Decennium schildern. Die hervorragendste Begebenheit, mit welcher die erste Epoche schloss und die zweite

begann, ist offenbar das Gelingen des dreimal missglückten Versuchs der Gesellschaft, eine eigene Zeitschrift zu besitzen, nachdem beim dritten Anlauf, und auch nur mühsam, doch wenigstens eine Theilnehmerschaft an Noacks: „Jahrbücher für Wissenschaft und Leben", erzielt worden war. Unter dem Titel „Der Gedanke. Philosophische Zeitschrift. Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Herausgegeben von Dr. C. L. Michelet, Schriftführer der Gesellschaft", hat sie während eines Lustrums (1861—1865) in den ersten sechs Bänden mit vierteljährlich erschienenen Heften nicht nur die philosophische Thätigkeit innerhalb der Gesellschaft, sondern auch die Bewegung der gesammten Wissenschaft der Philosophie getreulich abgespiegelt. Schnell und leicht trat diese Zeitschrift in's Leben. In der Sitzung vom 26. Mai 1860 erklärte Michelet der Gesellschaft ohne Weiteres, dass er selber die Zeitschrift in ihrem Namen herausgeben wolle. Die Gesellschaft stellte darauf sogleich obigen Titel fest, und in der folgenden Sitzung (vom 30. Juni) las Michelet schon das Programm vor, das unbeanstandet angenommen wurde, und an der Spitze der Zeitschrift (Bd. I, S. 1—8) abgedruckt ist. Wie das Programm, so stehen auch die meisten der folgenden Vorträge und Discussionen des ersten Bandes, die sämmtlich der frühern Epoche der Gesellschaft angehören, allerdings auf dem Boden des ursprünglichen Statuts, dem zufolge die Schüler und Freunde Hegels, welche die Gesellschaft gründeten, sich zunächst unter sich und dann mit den andern Schulen verständigen wollten (Der Gedanke, Bd. I, 66). Doch liegt die Richtung des Programms zugleich schon nach den veränderten Statuten hin, die, in der Sitzung vom 25. Jannuar 1862 beschlossen und in der vom 22. Februar angenommen, sich eine allgemeinere Aufgabe gestellt hatten, nämlich die: „Das System der speculativen Philosophie, als der Wissenschaft des Absoluten, zu bewahren und weiter fortzubilden." Ebenso wollte die Gesellschaft aber, vielleicht angeregt durch die aus der Herbart'schen Schule hervorgegangene „Zeitschrift für exacte Philosophie," auch „von ihren Vorträgen und Verhandlungen die exacten Wissenschaften nicht ausschliessen." Ja, „sie wird die Bearbeiter von Fachwissenschaften — wie diese in jeder vollständigen philosophischen Encyclopädie aufgeführt werden — immer willkommen heissen, in der Voraussetzung, dass von ihnen das Eins wie das Alles *sub specie aeterni* in Betracht gezogen werde."

Solche lange Zeit, nämlich 1843—1862, hielten die Anhänger Hegels an dem überwiegenden Einfluss dieses Mannes auf die ganze

Entwickelung der neuern Philosophie auch ausdrücklich fest. Und doch lagen Mahnungen genug vor, die Umgestaltung des ursprünglichen Standpunkts schon weit früher, ja gleich Anfangs, vorzunehmen. Eine derselben war der Bescheid, den die erste der drei Commissionen für die Herausgabe der Zeitschrift der Gesellschaft, Vatke, Hotho und Agathon Benary, vom Minister Eichhorn bereits 1843 erhalten hatten, welcher diesen von der Gesellschaft gewählten Redactoren, nachdem sie für eine von der Gesellschaft unabhängige Zeitschrift die Erlaubniss in ihrem eigenen Namen nachgesucht hatten, die Antwort ertheilte, „dass die Hegel'sche Philosophie mit dem bestehenden Staate und der bestehenden Kirche notorisch in Unverträglichkeit gerathen sei“ (Der Gedanke, Bd. I, S. 67). Doch brachte diese Negation des Hegel'schen Standpunkts auf die Gesellschaft keine entsprechende Wirkung hervor.

Einen anderen Mahnruf, der viel zutreffender, weil er positiver Natur war, hatten zwei zur auswärtigen Mitgliedschaft der Gesellschaft eingeladene Skandinavier in den ebendaselbst mitgetheilten Briefen an uns Deutsche ergehen lassen, indem sie die Stellung der Hegel'schen Philosophie als Ausländer vielleicht unbefangener beurtheilten, denn Hegels eigene Mitbürger. Der Däne Martensen sagte nämlich in einem Briefe vom 26. Februar 1843: „Mir scheint es allerdings, dass die Hegel'sche Philosophie gegenwärtig zu demjenigen Stadium gekommen ist, wohin jede weltgeschichtliche Philosophie kommen muss, dass sie nämlich als Schule im strengen Sinne zu existiren aufgehört hat. Als Grundlage aller weitern Entwickelung wird sie aber sicherlich fortexistiren.“ Und der Finnländer Snellmann schrieb unter dem 9. Mai desselben Jahres: „Jetzt drängt sich die Speculation umgestaltend in die Kirche und den Staat hinein. Die Reaction muss stark sein, denn das Traditionelle ist immer gewaltig.“ Beide Männer drangen daher darauf, die Philosophie aus der Schule heraus in's Leben zu führen, und wollten der Gesellschaft wohl schon damals anrathen, sich einen umfassenderen Zweck vorzusetzen. Mit gutem Vorbedacht ging die Gesellschaft indessen noch nicht sofort darauf ein, weil erst der Werth und die Bedeutung Hegels für die ganze neuere Philosophie und das aus ihr zu gebährende Leben allgemeiner zur Anerkennung gebracht werden musste, wie es jene Männer vorhersahen. Nachdem diess geschehen, indem Hegel, dessen Preussische Gesinnung in Berlin über jeden Zweifel erhaben war, constitutionelle Monarchie und Deutsches Reich, längst

ehe sie hier in's Leben traten, in der Idee aufgestellt hatte, seine Philosophie seitdem in alle Fachwissenschaften eingedrungen ist und sie beherrscht (auch die jetzige kirchliche Bewegung sicherlich des philosophischen Einflusses immer mehr theilhaftig werden wird), und dessen ungeachtet die Eichhorn'sche Missgunst von Jahrzehnt zu Jahrzehnt gestiegen war, — konnte die Philosophische Gesellschaft zu Berlin mit Recht sich auch ausdrücklich auf den allgemeinen Boden der Philosophie stellen, wiewohl sie sich schon mit dem Standpunkt Hegels, der ja kein einseitiges System aufgestellt hatte, eigentlich an sich immer auf demselben befunden hatte.

Die eigentliche Motivirung, wesshalb die Philosophische Gesellschaft erst so spät die bestimmte Aenderung ihrer Statuten eintreten liess, „damit unsere Thätigkeit in immer breitern Ufern fliesse," ist in einer Rede Michelet's ausgesprochen, die er am Stiftungsfeste der Gesellschaft 1863, welches diessmal auf den 28. Februar verlegt worden war, hielt (Der Gedanke, Bd. IV, S. 62—65). Diese Statuten-Aenderung blieb dann natürlich nicht ohne Folgen. Denn wiewohl die Majorität der Gesellschaft die Hegel'sche Weltanschauung immer noch, nach Martensen's Prophezeiung, zur Grundlage aller weitern Entwickelung in der Philosophie beibehielt: so fanden sich doch bald Elemente in ihrem Schoosse vor, nachdem sie sich durch Wahl neuer Mitglieder auch ausserhalb des Kreises der Anhänger der Hegel'schen Philosophie ergänzt hatte, welche diese ganze Grundlage bestritten, Theils im Anschluss an eine radicale Opposition; Theils anlehnend an die gegen die Hegel'sche Philosophie eingenommene Regierung, wie der genannte Minister es bekundet hatte, und vom Wunsche beseelt, in ihrem Dienste einer mit Staat und Kirche verträglicher sein sollenden Richtung zu huldigen. Zu der ersten Klasse der neuen Mitglieder rechne ich den schon in der Sitzung vom 28. November 1857 aufgenommenen und mit dem 31. Mai 1862 ausgetretenen Lassalle keineswegs, da, wenigstens so lange er Mitglied der Gesellschaft war, er stets nur im Sinne der Hegel'schen Lehre gewirkt hatte. Es gehören dahin vielmehr die weit später eingetretenen Mitglieder: Jörissen, Stamm, Löwe und Stephany, von denen dann die drei letztern wegen persönlicher Motive wieder ausschieden. Aber diese neuen Mitglieder, wie auch der Hegel freundlich gesinnte Sträter, und die Hegel ganz feindlich gesinnten Bergmann und Bratuschek brachten doch in die Richtung unserer Thätigkeit eben ein den neuen Statuten entsprechendes Moment herein.

Um nun beispielsweise mehr exoterische Vorträge anzuführen, so sprach Majorescu am 27. April 1861 über „Die alte Französische Tragödie und die Wagner'sche Musik;" woran sich eine Discussion schloss (Der Gedanke, Bd. II, S. 112—119). Von Hiersemenzel und Michelet wurde über Lassalle's „System der erworbenen Rechte" berichtet: und darüber discutirt in den Sitzungen vom 29. Juni und 26. October 1861, vom 29. März, 26. April und 28. Juni 1862 (Der Gedanke, Bd. II, S. 173—174; Bd. III, S. 23—40, Anm., 65—88, 210—216). Von Stamm und Schultz-Schultzenstein wurde in den Sitzungen vom 30. November und 28. December 1861 und vom 22. Februar 1862 über des Erstern Werk: „Nosophthorie Die Lehre vom Vernichten der Krankheiten", mündlich und schriftlich berichtet und verhandelt (Der Gedanke, Bd. III, S. 88—103). Am Stiftungsfeste der Gesellschaft 1863 (28. Februar) sprach Förster über „Hegel als Hofphilosoph" (Der Gedanke, Bd. IV, S. 54—62). In den Sitzungen vom 28. März, 25. April und 27. Juni 1863 wurden auf Grund eines Vortrags von Märcker: „Vergleichung der Kassandra im Agamemnon des Aeschylus mit der Margaretha in Shakespeare's Richard III." ausführliche Discussionen geflogen (Der Gedanke, Bd. IV, S. 176—191). An einen Vortrag Michelet's über die Entdeckung der Nilquellen am 30. Mai 1863 schloss sich eine kurze Debatte an (Der Gedanke, Bd. IV, S. 120—124). In der Sitzung vom 25. Juli 1863 berichtete Schultz-Schultzenstein über einen Aufsatz von Wiss in den Deutschen Jahrbüchern: „Die Structur der Nervensubstanz in Bezug auf die Frage der Seele" (Der Gedanke, Bd. IV, S. 248—254); Märcker über Renan's Leben Jesu (S. 197—198) und am 26. März 1864 über Strauss' neues Leben Jesu (Bd. V, S. 111—114). Am 31. October 1863 erzählte Henning der Gesellschaft ein Gespräch, das er mit Schelling, den Unterschied der Confessionen betreffend, gehabt hatte; woran sich eine Discussion knüpfte (Der Gedanke, Bd. V, S. 25—30). Am 2. Januar 1864 berichtete Michelet über Imbriani's Anzeige der Schrift: *Pensieri filosofici di G. B. Passerini* (Der Gedanke, Bd. V, S. 109—111). In der Sitzung vom 27. Februar 1864 besprach Märcker die Schrift des Serbischen Professor Wladimir Jowanowitsch: *The Serbian nation and the eastern question*, worüber auch debattirt wurde (Der Gedanke, Bd. V, S. 154—158). Am 26. März sprach Schasler „Ueber den historischen Stil in der Kunst;" woran sich eine Debatte schloss, die auch noch am 30. April fortgesetzt wurde. In der

Sitzung vom 30. Juli erörterte die Gesellschaft eine Märcker brieflich zugegangene Frage, ob Hegels Satz, dass Beamte sich zu Volksvertretern am Besten eigneten, richtig sei; doch wollte sie sich darüber nicht öffentlich aussprechen. Am 26. November 1864 stattete Märcker einen kurzen Bericht über des Pariser (Jules) Michelet Buch: *La bible de l'humanité* ab. Am 25. Februar 1865 gab Freytag einen Selbstbericht über sein Buch: „Die Symphonie der Evangelien", und stellte dazu einige Thesen auf (Der Gedanke, Bd. V, S. 249—261), die am 29. April besprochen wurden. Am 27. Mai sprachen der Gast Cantoni und Eberty d. ä. über Dante (Der Gedanke, Bd. VI, S. 143—145); am 24. Juni Mätzner über Monrad's akademische Reden, woran sich eine Besprechung der Gesellschaft schloss, in der Schultz-Schultzenstein Monrad's idealistische Richtung im Gegensatz zu der jetzt in Deutschland verbreiteten empirischen rühmte, und Eberty d. ä. diess zum Theil aus der Abgeschlossenheit des Landes erklärte. In derselben Sitzung berichtete Michelet noch über: *Histoire de Jules César par Napoléon III.* und *Les propos de Labiénus par Rogeard,* worüber sich eine sehr lebhafte Debatte entspann (Der Gedanke, Bd. VI, S 174—202). Am 24. Februar 1866 sprach Sträter über Carey's national-ökonomisches System; woran sich eine Discussion schloss (Der Gedanke, Bd. VII, S. 88; vergl. Bd. V, S. 60—62). In der Sitzung vom 26. Januar 1867 sprach Förster über das Göthische Gedicht: „Die Weltseele"; und auch ein grosser Theil der Gesellschaft erklärte sich über die philosophische Bedeutung desselben (Der Gedanke, Bd. VII, S. 90). Am 23. Februar und 30. März hielt Engel einen Vortrag: „Ueber die neueren Theorien der Musik"; worauf eine Discussion folgte (Der Gedanke, Bd. VII, S. 116—131, 229—247). Am 30. November sprach Eberty d. ä. über das Gemeindeleben, und gab eine Geschichte desselben, deren Resultat er darin sah, dass die Gemeinde als der Keim und das Musterbild des Staates angesehen werden müsse. Am 28. December sprach er über Cantoni's Buch: Vico. Ueber beide Vorträge debattirte die Gesellschaft. Am 23. Mai 1868 machte Ascherson einige Bemerkungen über die Scene in Schillers Don Carlos zwischen Marquis Posa und König Philipp, welche auch von der Gesellschaft besprochen wurde (Philosophische Monatshefte, herausgegeben von Bergmann, Bd. I, S. 246—247; vergl. S. 158—161). Am 26. Juni 1869 sprach Glagau über die Novellen von Turgeniev, hauptsächlich über sein Tagebuch des Jägers, nebst Debatte:

am 27. November desselben Jahres Jörissen über Anarchie, am 28. Januar 1871 über Raum und Zeit, nebst Debatten: am 27. April 1872 Eberty d. ä. über Imbriani's Gedicht auf die Capitolinische Venus, von dem er eine Deutsche Uebersetzung vortrug; am 25. Mai Heydemann über das geistige Eigenthum, nebst Discussion (National-Zeitung vom 28. Juni 1872, No. 306): am 8. März 1873 Lender über Ozon (National-Zeitung vom 3. April 1873, No. 157).

Indessen bereits in der Sitzung vom 25. Juni 1864 beklagte sich Mätzner, als Vorsitzender, dass die Gesellschaft sich dem Esoterischen entfremdet habe. Ja, viel früher, am 31. Juli 1858, hatte Rötscher schon die Gesellschaft aufgefordert, ihre Aufmerksamkeit mehr auf die reine Philosophie zu lenken; und es waren ja auch dieser Mahnung auf dem Fusse die Berichte Michelet's und Lassalle's über Rosenkranz' Logik gefolgt (Der Gedanke, Bd. I, S. 243—244).

Ueber die Thätigkeit Schultz-Schultzensteins in der Gesellschaft, von der wir jetzt berichten wollen, könnte es zweifelhaft sein, ob sie mehr der Philosophie oder der Fachwissenschaft angehöre. Sie steht in der Mitte zwischen Beiden, und daher diene sie hier als Uebergang zu der mehr esoterischen Thätigkeit der Gesellschaft. In den an diese Vorträge geknüpften Debatten geriethen die fachkundigen Philosophen mit dem philosophischen Fachmann an einander. Der erste Theil dieser Geschichte der Gesellschaft (Der Gedanke, Bd. I, S. 243) hat gezeigt, wie bedeutend Schultz-Schultzensteins Thätigkeit in ihr war, indem er 1) uns einmal ein ganzes Jahr (vom 29. November 1856 bis zum 31. October 1857) fast ausschliesslich beschäftigte (Der Gedanke, Bd. I, S. 146—171); und 2) in neun Sitzungen vom 28. Novembsr 1857 bis 26. Juni 1858, und am 26. März 1859 (Der Gedanke, Bd. VI, S. 25—49). Im zweiten Abschnitt unserer Geschichte gab er 3) am 27. December 1862 eine Einleitung: „Ueber das Verhältniss des Menschengeistes zu seiner Sinnlichkeit," an die sich nach langer Unterbrechung in den Sitzungen vom 29. October, 26. November 1864 und 7. Januar 1865 der eigentliche Vortrag: „Zur Psychologie," nebst Debatten anschloss (Der Gedanke, Bd. VI, S. 49—70). 4) Am 26. Mai und 28. Juli 1866 sprach Schultz-Schultzenstein über „das Verhältniss der Naturforschung, namentlich der Darwin'schen Theorie, zur Mosaischen Schöpfungsgeschichte." Doch blieb dieser Vortrag nebst der Discussion gleichwie die folgenden, ungedruckt. 5) Am 25. Januar und 28.

März 1868 hielt Schultz-Schultzenstein einen Vortrag über die Freiheit. Doch wurde nur in der ersten Sitzung darüber debattirt. 6) Am 27. Juni 1868 sprach er über die wissenschaftliche Bedeutung Carl Voigts; 7) am 27. März 1869 über „das naturwissenschaftliche Denken der Neuzeit in Bezug auf die *sciences exactes;*“ 8) am 24. April endlich über seine anabiotische Theorie.

Kommen wir nun zu den mehr esoterischen Arbeiten der Gesellschaft, so wurde 1) die Debatte über den Vortrag Märckers: „Ueber einen nothwendigen Begriff der Rechtsphilosophie, den Hegel unbeachtet gelassen hat, und warum er diess gethan,“ — nämlich den der Nationalität (s. Der Gedanke, Bd. I, S. 244), am 30. März 1861 fortgeführt (Der Gedanke, Bd. II, S. 241—253). Wozu dann noch eine „Randbemerkung“, als „Registrirung einer Stimme von Aussen,“ nämlich der von Borelius in Calmar kam (Der Gedanke, Bd. III, S. 112—120); und eine zweite von Lieblein: „Die weltgeschichtliche Bedeutung der Nationalitäten“ (Der Gedanke, Bd. III, S. 251—266). 2) Am 27. April machte Märcker die Gesellschaft auf eine Stelle in David Strauss' Leben Ulrichs von Hutten aufmerksam, worin Hegel einer Sinnesänderung geziehen wird; worüber die Gesellschaft am 25. Mai debattirte (Der Gedanke, Bd. II, S. 76—78). 3) Am 27. Juli desselben Jahres sprach Märcker über ein Werk von Volkuarzen: „Plato's Idee des persönlichen Geistes und seine Lehre über Erziehung, Schulunterricht und wissenschaftliche Bildung“ (Der Gedanke, Bd. II, S. 174). 4) Am 25. Juli 1863 kündigte Märcker einen Bericht über die dritte Auflage von Rosenkranz' Psychologie an, den er schriftlich einreichte und worauf eine schriftliche Erwiederung Schultz-Schultzensteins erfolgte (Der Gedanke, Bd. IV, S. 255—260). Darauf beschäftigte derselbe Redner die Gesellschaft längere Zeit mit Vorträgen über die metaphysische Seite der praktischen Philosophie, wobei auch der Americaner Tappan mit hineingezogen wurde. Henning hatte nämlich am 25. October 1862 einen Bericht „Ueber die Gesammtausgabe der Schelling'schen Werke“ abgestattet; und in der Discussion darüber hatte Märcker die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf die Schelling'sche Satanologie und dessen Lehre vom Bösen geleitet (Der Gedanke, Bd. III, S. 229—237). Im Anschluss hieran hielt Märcker 5) am 28. November 1863 einen Vortrag über das Böse, der am 2. Januar 1864 beendet wurde, indem an beiden Tagen, und auch noch am 30. Januar, Discussionen darüber gepflogen wurden (Der Gedanke, Bd. V, S. 95—109). 6) So-

dann führte Märcker am 28. Mai desselben Jahres Tappan und sein Buch: „Ueber den Willen," in die Gesellschaft durch einen Bericht ein, an den sich auch eine Debatte knüpfte (Der Gedanke, Bd. V, S. 231—249). In den Sitzungen vom 28. Januar, 25. Februar und 25. März 1865 trat dann Tappan selbst mit Thesen über die Freiheit des Willens vor die Gesellschaft, über welche sie auch in diesen Sitzungen debattirte (Der Gedanke, Bd. VI, S. 100—116); und woran sich ein Aufsatz von Schultz-Schultzenstein: „Ueber den Unterschied der anabiotischen Freiheitstheorie von der Tappan'schen Willenstheorie" anschliesst (Der Gedanke, Bd. VI, S. 203—208). 7) Am 25. November 1871 sprach Märcker über Ferri: „*Essai sur l'histoire de la philosophie italienne au* 19. *siècle* (National-Zeitung vom 15. December 1871, No. 588). 8) am 30. December 1871 „Ueber den Hegelianismus in Italien;" und 9) am 12. April 1873 in einer der unterdessen angeordneten ausserordentlichen Zwischensitzungen über ein Programm Bratuschek's: „Die Bedeutung der Platonischen Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart."

Am 28. December 1861 legte der Schriftführer die Berichte eines auswärtigen Mitglieds Lieblein vor, a) über eine Schwedische Schrift Monrad's, welche eine Kritik von Roths Auffassung der Pythagoreischen Philosophie, in dessen Werk: „Geschichte unserer abendländischen Philosophie" enthält; worüber auch debattirt wurde (Der Gedanke, Bd. III, S. 168—178; vergleiche S. 64); b) über die Lateinische Einladungsschrift Monrad's zur Feier des hundertjährigen Jubiläums der Universität Christiania (Der Gedanke, Bd. III, S. 50). Am 28. Juni 1862 berichtete Stourza über *Etudes sur Malebranche par l'abbé Blanpignon,* nebst Discussion. Am 26. November 1864 berichtete Förster kurz über Stägmann: „Die Theorie des Bewusstseins" (Der Gedanke, Bd. V, S. 261).

Michelet's Vorträge in der Gesellschaft, womit sich fast immer Discussionen verbanden, sind etwa folgende: 1) „Wie alt ist das Menschengeschlecht;" — ein Bericht über Neus: „Die Entwickelung des Menschengeschlechts nach der Geschichte, vom 25. Mai 1861 (Der Gedanke, Bd. II, S. 150—155). 2) Erwiederung auf Trendelenburgs Angriffe in dessen zweiter Auflage der „Logischen Untersuchungen", am 28. Juni 1862 (Der Gedanke, Bd. III, S. 203—210). 3) Ueber Trendelenburgs „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik," am 26. Juli 1862 (Der Gedanke, Bd. III, S. 152—168). 4) Anzeige der Antrittsrede Zellers in Heidelberg: „Ueber die Bedeutung und

Aufgabe der Erkenntnisstheorie," in der Sitzung vom 29. November 1862 (Der Gedanke, Bd. III, S. 288—292). 5) Bericht über M. Hess' Flugschrift: „Das Recht der Arbeit," am 31. October 1863 (Der Gedanke, Bd. IV, S. 277—278). 6) Ueber David Strauss': „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu," am 27. Mai 1865 (Der Gedanke, Bd. VI, S. 117—123). 7) Ueber Engel: „Die dialektische Methode und die mathematische Weltanschauung," am 28. October 1865 (Der Gedanke Bd. VI, S. 243—258). 8) Am 25. November 1865 über Bergmann: „Das erste Problem der Ontologie, aufgezeigt und gelöst." Der Bericht nebst Discussion (am 30. December) sind noch ungedruckt. Michelet rühmte darin, dass der abschwenkende Herbartianismus Bergmanns sich Hegel nähere; was Bergmann declinirte, der übrigens zu der bekannten Ausflucht griff, missverstanden zu sein, wenn man auf eine schlagende Widerlegung nichts Anderes zu antworten weiss. 9) Am 26. October 1867 Bericht über Hothos: „Die Geschichte der christlichen Malerei in ihrem Entwickelungsgange" (Der Gedanke, Bd. VIII., S. 18—24). 10) Am 25. April 1868: „Die Epigonen und die Heroen der Wissenschaft. Eine Beleuchtung von Bergmanns kritischer Grundlegung zur Metaphysik" (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 1—18). 11) Am 26. September und 31. October desselben Jahres über Rosenkranz': „Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den Italienischen Philosophen A. Vera" (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 95—107; vergl. S. 58). 12) Am 2. Januar 1869: „Der Standpunkt Schleiermachers" (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 59—71). 13) Analyse und Kritik des Aufsatzes von Schellwin: „Der Satz des Widerspruchs und die Dialektik," am 27. Februar desselben Jahres (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 71—95). 14) Am 30. April 1870 Bericht über Kuno Fischers: „Antitrendelenburg" (abgedruckt in Michelet's: „Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph," S. 54—83); die Discussion darüber wurde auch noch am 28. Mai fortgesetzt. 15) Am 29. October über Hartmann's „Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung (ebendaselbst, S. 84—104). 16) Am 25. Februar 1871 Vortrag über „die Dialektik der Attraction und Repulsion;" woran sich in der Sitzung vom 28. October der empirische Beweis der speculativen Nothwendigkeit vom Umschwung des Firmaments um's Sonnensystem schloss (National-Zeitung vom 15. December 1871, No. 588). 17) Am 29. April 1871 gegen Hartmanns: „Ueber die

nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus;" und: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik" (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 173—198). 18) Im Verfolg des Vortrags von Eberty d. ä. in der Sitzung vom 27. April 1872: „Ueber das Recht des Staats zur Erziehung des Volkes" (National-Zeitung vom 7. Mai 1872, No. 210), hielt Michelet am 29. Juni seinen Vortrag: „Ob der Staat das Recht der Volkserziehung habe" (s. dieses Heft, S. 241—254). 19) Am 28. Juni 1873 den Vortrag über Zellers Stellung zur Hegel'schen Philosophie", dessen Analyse am Schlusse dieses Heftes den Sitzungsbericht der Gesellschaft füllt; womit die, während Michelet's Abwesenheit von Berlin, in Vevey von ihm verfasste, gewissermaassen zur Zeitschrift: „Der Gedanke", gehörige Flugschrift: „Hegel und der Empirismus zur Beurtheilung einer Rede Eduard Zellers" zu vergleichen ist.

Bergmann, welcher 1) als Gast, den Wünschen der Gesellschaft gemäss, schon am 29. Juli 1865 einen Abriss seines Buchs über das erste Problem der Ontologie gegeben hatte, stattete 2) am 30. Juni 1866 einen Bericht über Lange ab: „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (Der Gedanke, Bd. VII, S. 31—45). 3) Am 27. October über Schultz-Schultzenstein: „Naturstudium und Cultur." Die Discussion, welche besonders die Antwort des Verfassers und Darlegung seines Standpunkts enthielt, zog sich auch noch durch die zwei folgenden Sitzungen am 24. November und 29. December 1866 und die vom 25. Mai 1867 hindurch. 4) Am 29. Februar 1868: „Ueber die Logische Frage, und die philosophische Hypothese von der intellectuellen Anschauung;" eine Hypothese, die gewissermaassen als Ersatz der Hegel'schen Logik dienen sollte. Dieser Vortrag eröffnet, gedruckt unter dem Titel: „Kritische Grundlegung zur Metaphysik," den ersten Band der Philosophischen Monatshefte (S. 1—34); und gegen ihn ist also Michelet's Vortrag: „Die Epigonen und die Heroen der Wissenschaft" gerichtet. 5) Am 17. Juni 1871 über: „Kants Kategorischen Imperativ." — Bratuschek trug 1) eine „Apologie der Kunstanschauungen Platos," am 29. Januar 1870 vor. 2) Sprach er über „Bergmanns Theorie des Bewusstseins im Verhältniss zur Hegel'schen Philosophie," am 7. Januar 1871 (Philosophische Monatshefte, Bd. VI, S. 330—348). Doch muss durchaus in Abrede gestellt werden, als ob der Vortrag, wie er sich jetzt in seinen einleitenden Worten den An-

schein giebt, zur besondern Verherrlichung des Stiftungsfestes der Philosophischen Gesellschaft gehalten worden sei, da er vielmehr nur zufällig mit ihm zusammenfiel, während zur Feier selbst der Vorsitzende Märcker der Verdienste Hegel's um die Gesellschaft gebürend gedacht hatte. 3) Am 25. März 1871 berichtete Bratuschek über „Reinkens Poetik des Aristoteles.“ — Mätzner hielt 1) am 27. April 1867 einen Vortrag über „das Verhältniss des Gedankens zur Rede;“ 2) am 30. Januar 1869 über Schwedische Philosophie, besonders über „Christopher Jacob Boström's Philosophie“ (Philosophische Monatshefte, Bd. III, S. 203—224); 3) am 26. März 1870 über Dänische Philosophie, besonders über Nielssen; 4) am 30. December 1871, zur Feier des Stiftungsfestes der Gesellschaft, über „die Stellung der Hegel'schen Philosophie in der Gegenwart.“ — Engel hielt 1) am 27. Februar 1869 einen Vortrag über „die dialektische Methode,“ worin er gegen Hartmann und Bergmann die Anfangs-Kategorien der Hegel'schen Logik: „Sein, Nichts und Werden“ aufrecht hielt; 2) am 27. Mai 1871 über „Wirklichkeit und Möglichkeit in Beziehung zum Bewusstsein.“

Lasson sprach 1) am 25. Juni 1870 über die Natur der internationalen Rechtsverhältnisse, worin er die Nothwendigkeit des Krieges betonte („Ueber die Natur des Rechts,“ Philosophische Monatshefte, Bd. VI, S. 1—63; „Von der Natur des Staats,“ S. 105—175). 2) Am 26. October und 30. November 1872 berichtete er über Schaslers „Geschichte der Aesthetik.“ 3) Am 31. Mai 1873 hielt er einen Vortrag: „Ueber das Ethische in der Volkswirthschaft“ (Nationalzeitung vom 26. Juni 1873, No. 292). — Kirchmann hielt 1) am 22. Februar 1873 einen Vortrag über Dubois Reymond's: „Die Grenzen des Naturerkennens,“ nebst Discussion (Nationalzeitung vom 7. März 1873, No. 112); 2) am 29. März über Lasson's Schrift: „Principien und Zukunft des Völkerrechts“ (Nationalzeitung vom 23. April 1873, No. 188), worüber am 26. April discutirt wurde.

Ueber den Begriff der *κάθαρσις* in der Poetik des Aristoteles hielten mehrere Mitglieder Vorträge, zuerst Sträter am 22. Juni 1867 im Anschluss an ein darüber handelndes Buch des Grafen York; am 30. October 1869 von der Leyen. Im Anschluss daran sprach Schasler am 18. December desselben Jahres 1) über „die Causalbeziehungen der *κάθαρσις* und *μίμησις* bei Aristoteles,“ dessen Anschauungen über die Kunst er denen Plato's vorzog; worauf Bratuschek in der folgenden Sitzung seine oben (S. 272)

erwähnte Apologie Plato's vortrug. Sonst sprach Schasler noch 2) am 29. Mai 1869: „Ueber den Begriff des Scheins in der Kunst;" 3) am 26. Februar 1870 über „Plato's Ansichten vom Schönen, der Kunst und den Künstlern." 4) Am 26. November 1870 über Bergmanns „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins." Doch verfing auch diese erneute Anregung (s. S. 272) der „Bergmann'schen Philosophie" in der Gesellschaft nicht. 5) Am 27. Januar 1872 über „das Princip der Hegel'schen Philosophie." 6) Am 28. December über „das Eintheilungsprincip der Künste in der Geschichte der Aesthetik." — Am 8. Februar 1873 sprach Frederichs über Jessen: „Physiologie des Denkens" (Nationalzeitung vom 14. Februar 1873, No. 76).

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, von der Umgestaltung der Zeitschrift, woraus sich dann bald eine zweite entwickelte, zu sprechen, dann einige Worte über die Säcularfeier und das Denkmal Hegels zu sagen, ferner über die Zwistigkeiten im Schoosse der Gesellschaft zu berichten, die zu einer Spaltung in zwei Gesellschaften führten, und zum Schluss einen Blick auf die Natur der Gesellschaft nach der Trennung zu werfen.

Zur Umgestaltung der Zeitschrift gab ein auswärtiges Mitglied der Gesellschaft, Sträter, der durch seine Uebersiedelung nach Berlin *eo ipso* unser ordentliches Mitglied geworden war, den Anstoss. Doch behielt er die Sache nicht in der Hand, weil er bald wieder Berlin verliess, und nun an Bergmann einen, wenn auch antipodischen, Nachfolger fand. In der Sitzung vom 25. November 1865, wo sie Beide als neue Mitglieder eingeführt wurden, begrüsste sie der Vorsitzende Förster, indem er die Hoffnung ausdrückte, dass Herr Sträter ein Streiter für den Sieg der Wissenschaft in unserer Mitte sein werde; Herr Bergmann in den Schacht des Wissens steigen werde, die noch unerforschten Wahrheiten heraufzuholen." Keiner von Beiden entsprach diesen Erwartungen. Sträter hat der Gesellschaft wenig Gutes thun können; Bergmann hat ihr viel Uebles zufügen wollen. In einem noch in derselben Sitzung vorgetragenen Aufsatz: „Die Neugestaltung und Erweiterung der Zeitschrift" (Der Gedanke, Bd. VI, S. 270—274), forderte Sträter, dass das in dem umgeänderten Statut Ausgesprochene ernstlicher realisirt werde, indem die Fachwissenschaften mehr mit hereingezogen würden. Dennoch wollte er die letzten Systeme unserer grössten Philosophen, „auf welche die Ephemeriden unserer wissenschaftlichen Tageslitteratur verächtlich herabblicken,"

von uns hoch emporgehalten wissen. Sträter sollte Mitredacteur werden. Nachdem sich die Debatten über die Zeitschrift mehrere Sitzungen hindurchgezogen hatten, machte die Commission, zu der auch Bergmann cooptirt worden war, am 28. April 1866 folgende Vorschläge. Die Zeitschrift sollte in sechs Rubriken zerfallen: Philosophie, Naturwissenschaften, Rechtswissenschaft, Geschichte, Aesthetik, Sprachwissenschaft, mit sechs Redactoren, einem Chef-Redacteur und einem Geranten. In der folgenden Sitzung vom 26. Mai wurde als Titel der Zeitschrift beliebt: „Der Gedanke. Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung und Kritik. Organ der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin." Da Sträter Berlin verlassen hatte, so schlug Michelet nun selbst in der Sitzung vom 29. December 1866 Bergmann als Mitredacteur vor, da derselbe sich für das Gedeihen der Zeitschrift lebhaft interessirte, wie er ja auch durch seine Bewerbung um die Mitgliedschaft der Gesellschaft sich als einen ihr befreundeten Mann schien kund gegeben zu haben. In derselben Sitzung wurde daher auch auf Michelet's Wunsch Bergmann als zweiter Redacteur zugleich zum stellvertretenden Schriftführer ernannt. Beide Redactoren, obgleich sie weder die grosse Verschiedenheit ihrer Standpunkte, noch die Unmöglichkeit, das Programm in der ganzen Grossartigkeit, wie es hingestellt worden war, auszuführen, sich verhehlen konnten, glaubten doch immerhin, Theils sich dasselbe als Vorbild nehmen, Theils den veränderten Statuten Rechnung tragen, Theils endlich auch ihre eigenen Gegensätze ausgleichen zu können. Unter diesen Auspicien erschien der siebente Band der Zeitschrift, 1867.

Doch nur zu bald stellte sich die Unverträglichkeit in den Bestrebungen der beiden Redactoren heraus. Und nachdem Michelet, dessen eigene Aufsätze sein College sogar ungern aufgenommen sah, desshalb erklärt hatte, dass er aus der gemeinschaftlichen Redaction herausträte, kündigte Bergmann stracks eine neue philosophische Zeitschrift an, worin er sich die Gunst der Leser des Gedankens erbat, den er für abgeschlossen ausgab und seitdem vielfach als todt behauptete, wiewohl er noch jetzt lebt. Bergmann versprach zwar, seine Zeitschrift im Sinne des Programms unseres siebenten Bandes zu redigiren (Der Gedanke, Bd. VII, S. 351). Dieses, in der Sitzung vom 29. December 1866 genehmigte Programm verlangte aber, den umgeänderten Statuten der Gesellschaft gemäss, eine Verständigung der Philosophie mit den Fachwissenschaften, indem sie in dieselben eindringe. Auch sollte zwar eine

freiere Bewegung innerhalb des Gebiets der Speculation selbst angenommen werden, so jedoch, „dass der Leiter des ganzen Unternehmens“ (Michelet) „die Geister auf den von ihm für richtig gehaltenen Weg zu lenken trachten möge.“ Und in einer Anmerkung erklärte Michelet denn auch, dass er die Absicht der Statuten stets im Auge behalten werde, der zufolge die Wissenschaft des Absoluten, als des Eins und Alles, bewahrt und weiter fortgebildet werden sollte (Der Gedanke, Bd. VII, S. 88—89). Dazu war indessen sein zweiter Mitredacteur nie zu bewegen gewesen. Es ist unbegreiflich, wie Bergmann versprechen konnte, das Programm des siebenten Bandes des Gedankens als selbstständiger Redacteur der eigenen Zeitschrift inne halten zu wollen, nachdem er nicht einmal in Verbindung mit dem ersten Redacteur sich an dasselbe gehalten hatte. Auch erwähnt das Programm der Philosophischen Monatshefte (Bd. I, S. III—VII) selber mit keiner Silbe der Richtung auf das Absolute, dieser Betrachtung der Dinge *„sub specie aeterni.“* Im Gegentheil. Kant, der die Erkenntniss des Absoluten leugnete, wird (Philosophische Monatshefte, Bd. I, S. 486) für den „wahrhaften Heros der Philosophie“ ausgesprochen; und wenn von „seinen Epigonen“ Fichte und Schelling sonderbarer Weise immer noch Gnade finden bei solchem platten Verstande: so wird dagegen Hegel, der doch der Vollender dieser ganzen Richtung ist, und vielleicht eben, weil er diess ist, fast überall in den Philosophischen Monatsheften mit der beflissensten Gehässigkeit herabgesetzt. Dabei ladet Bergmann alle Schulen zur Theilnahme an seinem Unternehmen ein (S. VI), wovon also natürlich nur die Hegelianer ausgeschlossen sind, wie sich auch später zeigen wird, wo wir von dem Zerwürfnisse in der Philosophischen Gesellschaft zu reden haben. Wo sind aber die Fichtianer und die Schellingianer? Bergmann muss also mit den *filiis minorum gentium* vorlieb nehmen. Der Grund aber, warum bei diesem allgemeinen Versöhnungsmale, das das neue „Organ“ anrichtet, bloss Hegel zurückgewiesen wurde, wird ebendaselbst sehr fassbar sich herausstellen.

Zunächst indessen gelangen wir zu einem erfreulichern Gegenstande, gewissermaassen zur Blüte der Thätigkeit der Philosophischen Gesellschaft, nämlich der Errichtung des Hegel-Denkmals und seiner Säcularfeier, woran jene Feinde der wahren Philosophie, die wir in unserem Schoosse bargen, sehr wider Willen Theil nehmen mussten. Die Geschichte dieser Angelegenheit ist ausführlich im achten Bande des Gedankens (S. 122—173) erzählt. Während

dreier Jahre, vom 27. Juni 1868 bis zum 27. Mai 1871 verging, wohl keine Sitzung, in der nicht, bevor die Gesellschaft an ihre Tagesordnung ging, diese Angelegenheit besprochen und weiter gefördert wurde. Was uns hier noch über sie zu sagen erübrigt, ist etwa Folgendes. Auch die alten Freunde Hegels, die aus der Gesellschaft mehr aus persönlichen Rücksichten ausgeschieden waren, wie Hotho, Ferdinand Benary und Werder, liehen uns ihren materiellen Beistand, während sie den moralischen, die Mitunterschrift der Einladung zur Subscription, noch in der letzten Stunde zurückzogen, Vatke aber sie nie hat geben wollen. Die officielle Universität schien von Anfang an der Feier nicht sehr günstig gestimmt zu sein. Schon der Fichtefeier am 19. Mai 1862 mochte sie, oder vielleicht nur die Philosophische Facultät, abgeneigt gewesen sein, weil diese Feier, wie Trendelenburg wenigstens in einer Facultätssitzung geäussert haben soll, „andere“ — offenbar die Hegel'sche — „nach sich ziehen würde.“ Jedenfalls durfte die Universität einem ihrer ersten Rectoren, Fichte, die Ehre nicht verweigern; Trendelenburg wurde zum Redner ernannt und sprach würdig und objectiv (Der Gedanke, Bd. III, S. 64, 129, 216), während die Philosophische Gesellschaft, welche die Feier zusammen mit dem wissenschaftlichen Kunstverein beging, Lassalle vor Tische, Michelet beim Festmale das Wort für Fichte gab (Der Gedanke, Bd. III, S. 197—199).

Was nun die Hegelfeier am Tage der Denkmals-Enthüllung anbetrifft, so gewährte der Senat der Universität zwar ursprünglich der Philosophischen Gesellschaft die Benutzung der Aula zur Rede, wobei er wegen zu kurzer Frist sich passiv verhalten wollte. Später jedoch, als der Zeitpunkt weiter hinausgeschoben werden musste, zog er diese Erlaubniss wieder zurück, weil er inzwischen durch die bestimmter auftretenden Vorbereitungen der Gesellschaft zum Feste endlich doch bewogen wurde, selber eine Feier seinerseits zu veranstalten, die sich indessen ganz der der Gesellschaft an- und einreihete. Von den Höhen des Staats haben wir keine Unterstützung erhalten, sondern, wie Mätzner in seiner Ansprache sagte (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 144): „die, welche zu diesem Denkmale beigetragen haben, sind nicht die Reichen und Mächtigen, sondern der Stand der Pfleger wissenschaftlicher Bildung, der aber im Allgemeinen auf ein sehr bescheidenes Maass äussern Wohlseins angewiesen ist.“ Aber die Angelegenheit ist eine internationale geworden. Ganz Europa hat beigetragen, darunter die mei-

sten Universitäten. Doch wegen des eben bezeichneten Umstandes der nicht grossen Beiträge setzten wir keine ganze Figur, sondern nur ein Brustbild. Dafür entschied jedoch nicht bloss dieser äusserliche Grund. Sondern wiewohl Vera, einer der intellectuellen Urheber des ganzen Unternehmens, nicht aufhörte, mit Heftigkeit in Briefen an den Schriftführer auf die ganze Figur zu dringen, hielten wir das Brustbild auch für angemessener (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 126). Den daselbst für diese Wahl angegebenen Grund können wir durch Hegels eigene Autorität bestätigen, dessen Willen wir also damit gewissermaassen erfüllt haben. Er sagt in der Aesthetik (Werke, Bd. X, 2, S. 415): „Am Besten machen sich desshalb“ (nämlich um der Schwierigkeit der Bekleidung zu entgehen) „blosse Büsten, die denn auch leichter ideal gehalten werden können, mit blossem Halse und Brust, da hier der Kopf und die Physiognomie die Hauptsache bleiben, und das Uebrige nur ein gleichsam unbedeutendes Beiwesen ist.“ Die Hoffnung, welche im Gedanken (Bd. VIII, S. 126) nur so beiläufig hingeworfen wurde, dass der Bauhof, der für die Aufstellung des Brustbildes höchsten Orts bewilligt worden war, in Zukunft „Hegelplatz“ genannt werde, ist inzwischen in Erfüllung gegangen in Folge eines Antrags der Städtischen Behörden, zu welchem die Philosophische Gesellschaft dieselben, einem Beschlusse in der Sitzung vom 17. Juni 1871 gemäss, veranlasst hatte.

Im Rechenschaftsbericht des Hegeldenkmals (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 165—173) stellte sich ein Ueberschuss heraus, der in der Sitzung vom 28. October 1871 zum Keime einer Hegelstiftung bestimmt wurde, für welche in der Sitzung vom 25. November drei unabänderliche Grundprincipien festgestellt wurden: 1) die Förderung philosophischer Bestrebungen als allgemeiner Zweck; 2) Verwendung der Zinsen des pupillarisch sicher gestellten Kapitals durch alljährlichen Beschluss der Gesellschaft für Personen und Sachen; 3) im Falle der Auflösung der Gesellschaft Uebergabe der Stiftung an die Stadt Berlin, unter der Bedingung, einem Studirenden der Philosophie im engern Sinne an hiesiger Universität ein Stipendium daraus zu gewähren. Der Vorstand der Gesellschaft wurde beauftragt, darauf hin die Statuten zu entwerfen; diess ist geschehen, und in einer der nächsten Sitzungen nach den Ferien wird derselbe sie der Gesellschaft zur Genehmigung vorlegen.

Die Kämpfe, die bald nach glücklicher Beendigung dieser Angelegenheiten ausbrachen, haben lediglich ihren Grund in der vor-

gefassten Absicht Bergmanns und seines Freundes Bratuschek, die Gesellschaft zu sprengen. Wenn Michelet Bergmann selbst in die Gesellschaft eingeführt hatte, so wurde er bei dem von diesem vorgeschlagenen Bratuschek doch bedenklicher, und gab seinen Widerspruch in der Wahlsitzung vom 25. April 1868 erst dann auf, als Bergmann auf des Schriftführers Frage, ob der Aufzunehmende auch an einer Philosophie des Absoluten festhalte, was doch nicht der Fall war, eine bejahende Antwort ertheilt hatte. Fragt man also, wie die Philosophische Gesellschaft dazu kam, diese beiden Hechte in ihren Karpfenteich aufzunehmen, so ist die Antwort die: Weil die Beiden ihre unversöhnliche Feindschaft gegen die Hegel'sche Philosophie noch nicht kundgegeben hatten, und die Gesellschaft daher im Sinne ihrer veränderten Statuten zu handeln glaubte. In der That, anfänglich mochte Bergmann aufrichtig in den Schooss der Philosophischen Gesellschaft sich geflüchtet haben. Denn von der einflussreichen, aber nicht zahlreich vertretenen Richtung in der Universität, einer Partei, die dort unter dem Namen: der „Hollstein'schen" ...... bekannt ist, zur Habilitation als Privatdocent wegen angeblicher Anrüchigkeit des Hegelianismus nicht zugelassen, mochte er, um nicht ganz vereinzelt dazustehen, auf eine Annäherung an die Anhänger Hegels, die immer noch die Majorität in der Gesellschaft bildeten, bedacht gewesen sein. Doch bald sah er ein, dass „ein junger Doctor der Philosophie," — der er selber, von Schultz-Schultzenstein in der Hitze der Discussion am 25. April 1868 so bezeichnet, „unzweifelhaft" zu sein, „für richtig" anerkannte (Philosophische Monatshefte, Bd. I, S. 484), — als die kürzeste und sicherste Weise des praktischen Fortkommens in dieser Wissenschaft den nicht mehr ungewöhnlichen Weg zu wählen habe, recht wacker auf Hegel loszuschlagen. In diesem Sinne wurden auch die Philosophischen Monatshefte, ganz im Gegensatz zum Programm des siebenten Bandes des Gedankens, gegründet. Ja, schon in der zuletzt erwähnten Sitzung waren heftige Ausfälle gegen die Hegel'sche Philosophie vorgekommen, die der Vorsitzende Förster nicht ohne Rüge liess, wie aus dem Protocoll der folgenden Sitzung vom 23. Mai erhellt. Ueberhaupt aber, so lange Förster Vorsitzender war, hatten die Freunde Hegels immer noch die Majorität in der Gesellschaft. Schon in der Sitzung vom 30. April 1864 hatte er sich indessen, aus Gesundheitsrücksichten, die Erlaubniss ausgebeten, sich nach Bedürfniss seinen Vertreter selbst substituiren zu dürfen; was er denn auch noch während der Sitzung in

der Person Mätzners that. Seitdem wurde am 7. Januar 1865 Mätzner zum ersten, Märcker zum zweiten Vicepräsidenten ernannt. Nach Försters Tode wurde Mätzner zum Vorsitzenden, Schasler zum ersten Vicepräsidenten gewählt: und Märcker, Michelet und Bergmann in ihren Aemtern bestätigt (Sitzung vom 2. Januar 1869). Doch am 29. Januar 1870 wurde als Vorstand nur Mätzner, Schasler, Michelet und Bergmann in ihren respectiven Stellungen wiedergewählt. Die zweite Vicepräsidentschaft fiel fort; und im folgenden Jahre (7. Januar) wurde auch von einer Stellvertretung des Schriftführers Abstand genommen. Försters Tod hatte die Folge, dass Hegels Freunde sich zuweilen in der Minorität sahen; wozu die schwankende Haltung des nunmehrigen Vorsitzers das Ihrige beitrug. Bergmann vermied in der Gesellschaft die Discussion mit jenen Freunden, erklärte auch in der gemeinschaftlich redigirten Zeitschrift die Gründe dieses Nichteingehens auf eine höchst absonderliche Weise (S. 343); so dass sogar ein Leser der Zeitschrift, der Dr. Asmus, der auch zum Hegeldenkmal beigetragen hat (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 124), seine Verwunderung darüber in einem Briefe an den Schriftführer ausdrückte, den dieser in der Sitzung vom 27. Juni 1868 der Gesellschaft vorlegte. Ja, Bergmann und Bratuschek machten auch einmal Miene, aus der Gesellschaft auszuscheiden; doch blieben sie, obgleich sie in ihrer Zeitschrift auf eine Weise gegen Hegel polemisirten, die ihnen den Austritt aus der Gesellschaft eigentlich hätte zur Nothwendigkeit machen sollen. Sie wollten durch diese Polemik nicht nur die Gesellschaft zu Grunde richten, sondern auch sich selber fördern. Scheiterten sie auch im Erstern, so gelang ihnen doch das Zweite ausnehmend gut. Als nämlich die, welche sie früher abgewiesen, diesen Ton aus der Zeitschrift anschlagen hörten, zogen sie ganz andere Saiten auf, kamen jenen mit offenen Armen zuerst entgegen, und förderten sie auf's Schnellste und Beste in ihrer Laufbahn.

In Bezug auf die Philosophische Gesellschaft brachten Bergmann und Bratuschek es aber nur bis zum Austritt einiger Mitglieder aus derselben und zur Gründung einer zweiten Gesellschaft. Die äusserliche Veranlassung dieses Bruches kann nicht besser, als durch die Mittheilung des Protocolls vom 24. Februar 1872 geschildert werden: „Der Vorsitzende sah sich durch einen anonymen Brief veranlasst, an Herrn Jörissen die Frage zu richten, ob er Das gesagt habe, was in einem vom Uebersender mitgetheilten Zeitungsblatt als Worte seines in einer Arbeiterversamm-

lung gehaltenen Vortrags angegeben worden war. Herr Jörissen verneinte diess. Als hierauf Dieser sich erbot, der Gesellschaft mitzutheilen, was er wirklich gesagt habe, beantragte der Schriftführer hierüber zur Tagesordnung überzugehen. Dieser Antrag blieb in der Minderheit. Nachdem Herr Jörissen seine Mittheilungen beendet hatte, erhob sich Niemand zu ihrer Vertheidigung. Die Herren Eberty, Marelle und Michelet tadelten sie ausdrücklich. Die Gesellschaft genehmigte darauf folgende Fragestellung: 1) einfache Tagesordnung; 2) Aufforderung an Herrn Jörissen, in Zukunft sich solcher Vorträge vor Arbeiterversammlungen zu enthalten; 3) Ausschluss des Herrn Jörissen aus der Gesellschaft. Die zwei ersten Fragen blieben mit je 5 Stimmen in der Minorität; die dritte erhielt nur drei Stimmen. Als nun der Schriftführer die Sache damit für erledigt erklärte, schlug Herr Bratuschek vor, auf die zweite Frage zurückzukommen, und stellte den Antrag auf Gegenprobe. Diesen Antrag nahm die Gesellschaft an. Da sich bei dieser Gegenprobe nur drei Hände erhoben, so richtete nunmehr der Vorsitzende die vorgeschlagene Aufforderung in der That an Herrn Jörissen. Dieser erklärte, „dass er sich die Freiheit seines Lehrens und Redens auch für die Folge wahren müsse.“

Kurz vor der Märzsitzung traten dann, durch gleichzeitig an den Schriftführer gelangte ziemlich gleichlautende Schreiben, der Vorsitzende Mätzner, und noch drei Mitglieder, Bratuschek, Bergmann und Engel, aus der Gesellschaft aus. In Folge einer darauf beim Schriftführer stattgehabten privaten Besprechung der verbliebenen Mitglieder, welcher auch Jörissen beiwohnte, erklärte auch dieser bald nachher seinen Austritt in einem Briefe an den Schriftführer. Obgleich damit jeder Grund des Zwiespalts hinweggeräumt war, wurden die Vier doch nicht von ihrem Entschlusse abgebracht. Es war darauf angelegt, nicht sowohl eine neue Gesellschaft zu gründen, als sich an die Stelle der alten zu setzen, und ihren Geist umzuwandeln, indem Hegel bis in die Festung hinein, die ihn am Treuesten vertheidigte, erdrückt werden sollte. Nachdem dies nicht innerhalb der Gesellschaft gelungen war, wurde es von Aussen versucht. Das Ganze war ein abgekartetes Spiel, der angebliche anonyme Brief wurde gar nicht einmal vorgelegt. Man wollte einen Vorwand, und man brach ihn vom Zaune. Es hätte der Philosophischen Gesellschaft ganz recht sein können, eine zweite aus ihrem Mutterschoosse entstehen zu sehen, damit die zu hetero-

genen Elemente nicht innerhalb ihrer selbst sie belästigten. Die Concurrenz wäre beiden Gesellschaften von grösstem Nutzen gewesen; und so hätte die ältere Gesellschaft der jüngern von Herzen das schönste Gedeihen wünschen können. Doch musste es mehr als bedenklich erscheinen, dass der Ursprung der Tochter durch Unwahrheiten über und Verläumdungen gegen die Mutter, die meuchlings wieder aus dem Hinterhalte der Anonymität hervorbrachen, bezeichnet wurde. Es erschien nämlich in der Leipziger Zeitung vom 3. April 1872 ein Artikel ohne Unterschrift, der auch in die Nationalzeitung vom 10. April (No. 166) übergegangen ist. Zwar ist die heimtückische und ganz undeutsche Feder dieses Machwerks gar nicht zu verkennen. Sie kann der Gesellschaft nicht ganz fremd sein, weil sie in zu viele, mitunter auch richtige Details eingeht, entstellt aber den Hergang sowohl in den Motiven, als in den Thatsachen auf's Gröblichste. Die factischen Unwahrheiten beeilte sich der Vorstand der Philosophischen Gesellschaft, Schasler als Vorsitzender und Michelet als Schriftführer— (zu denen am 28. December 1872 noch Märcker als Stellvertreter des Vorsitzenden und Frederichs als der des Schriftführers hinzugewählt wurden),— in der Nationalzeitung vom 12. April (No. 171) aufzudecken, und die richtigen Thatsachen wiederherzustellen, indem er das Uebrige der Verantwortlichkeit des Schreibers überliess.

Es ist jedoch nöthig, besagten Schmähartikel in seinen äusserst verwerflichen Motiven näher zu beleuchten. Derselbe beginnt (beiläufig sei es bemerkt) damit, die Gesellschaft 1840 entstehen zu lassen, während wir schon wissen, dass sie am 5. Januar 1843 gestiftet wurde (Der Gedanke, Bd. I, S. 66). Der Verfasser will sodann bei seinen Lesern den Glauben erwecken, als ob die zweite Gesellschaft, die sich später, dem Vernehmen nach, „Philosophischer Verein“ genannt hat, nicht nur selbst eine Fortsetzung der Philosophischen Gesellschaft sei, sondern als setze sie auch deren philosophische Arbeiten fort. Denn die Philosophische Gesellschaft, heisst es, habe „ihre Auflösung gefunden,“ — natürlich durch den verhängnissvollen Austritt der vier Mitglieder: sei aber auch sogleich wieder reconstruirt worden,— freilich „auf ganz andern Grundlagen. Ja wohl! auf ganz andern Grundlagen. Die Prämisse der andern Grundlagen stimmt spottschlecht zum Schlusssatz der Wiederherstellung derselben Gesellschaft. Ist das Logik, so kann es höchstens czechische sein. Die entartete Tochter, welche ihren angenommenen Namen zunächst verschwieg, um zu ver-

suchen, unter dem der Mutter fortzubestehen und sie zu beerben, muss schon um dieser Erbschleicherei willen enterbt werden. Aus der Veröffentlichung des Vorstandes der Philosophischen Gesellschaft wissen wir, dass sich diese „weder aufgelöst hat, noch ihre Arbeiten eine Unterbrechung erleiden."

Betrachten wir aber die „ganz anderen Grundlagen," auf welche der neue Verein sich gestellt hat, genauer, so sind es nicht bloss andere, oder verschiedene, sondern, wie die Logik streng unterscheidet, entgegengesetzte, widersprechende, durchaus feindliche, gegen die Philosophische Gesellschaft negative. Der Artikel fährt wörtlich fort: „Dieselbe" (nämlich die Philosophische Gesellschaft) „hatte indessen den exclusiv-Hegel'schen Charakter aufgegeben, und andere Richtungen, namentlich" (nämlich in Bergmann und Bratuschek) „die historisch- kritische, die in Berlin besonders durch den kürzlich verstorbenen Trendelenburg befördert wurde"— wir haben gesehen, wie —, „aufgenommen. Unter Vorsitz des Professor Harms" (der jedoch nie unser Mitglied war, und auch an dem Vereine nicht theilnehmen soll) „beschloss ein Theil der Gesellschaft" — der verabredete Austritt der Vier wird hier absichtlich verschwiegen — „die wissenschaftlichen Arbeiten fortzusetzen, und Bergmanns Philosophische Monatshefte zum Organ der Gesellschaft zu machen. (Bergmann ist jetzt Professor in Königsberg)."

Also Bergmann und Bratuschek, welche durch ihre Aufnahme in die Philosophische Gesellschaft statutenmässig sich verpflichtet hatten, die Wissenschaft des Absoluten festzuhalten und auszubilden: dagegen im Stillen daran gearbeitet hatten, ihre Mitgenossen von dem „kurzen Rausche," in welchen sie die „Epigonen Kants" versetzt hatten, zur „nüchternen Besonnenheit" zurückzuführen (Philosophische Monatshefte, Bd. I, S. 33); diese Beiden wollten nun ihre wissenschaftliche Thätigkeit — die kritisch-historische Richtung, diese bloss „relative Philosophie," die sich schon bei ihren Beschützern in ihrer ganzen Blösse und Armseligkeit gezeigt hatte, und das letzte Residuum eines missverstandenen, verflachten, Ueberweg'schen Kantianismus ist — harmlos unter sich fortsetzen. Womit dann freilich der Hochmuth und die Absprecherei sehr contrastiren, mit welchen der von Mätzner unbegreiflicher Weise zu seinem Schildträger erhobene Bratuschek, in der Gesellschaft gegen die ältesten Mitglieder auftrat.

Dass Mätzner ausgeschieden ist, lässt sich nur daraus er-

klären, weil er das grosse Unrecht fühlte, eine so skandalöse Scene in unserer friedlichen Gesellschaft bei den Haaren herbeigezogen zu haben, um eine Gesellschaft zu sprengen, die von seinen beiden jüngern Freunden fast seit der Zeit ihres Eintritts in dieselbe mit dem Verderben bedroht worden war. Es schmerzt uns seine Sinneswandlung um so mehr, als er noch am 3. Juni 1871 als Redner am Fusse des Hegeldenkmals die unvergesslichen Worte sprach (Der Gedanke, Bd. VIII, S. 142):

> „In der tiefsten Ehrfurcht, die ich Hegel von Jugend auf zu zollen gewohnt bin, begrüsse ich das Bild meines theuern Jugendlehrers,“

diesen Tag den glücklichsten seines Lebens nannte, und nun gemeinschaftliche Sache mit Denen macht, die gern die geistigen Mörder der Hegel'schen Ideen werden möchten; so dass wir ihm, was Cäsar dem Brutus am Fusse der Pompejussäule, zurufen müssen: *καὶ σύ, τέκνον, καὶ σὺ εἶ ἐκείνων;* Den Austritt des sanftern Engel übergehen wir billig mit Stillschweigen, indem wir dafür gar keinen Grund anzugeben wissen, und er sich immer als ein grosser Verehrer Hegels bewährt hat. Den Austritt dieser Beiden bedauert die Philosophische Gesellschaft gewiss, und würde sie sicherlich gern in ihren Schooss zurückkehren sehen.

Doch wir kommen nunmehr zu dem Fünften der Ausgeschiedenen, zu Jörissen, der die Veranlassung des Zwiespalts war, wenn auch Mätzner die Hauptschuld trägt. Jörissen hat sich in der ganzen Angelegenheit correct benommen und in wohlwollendster Absicht alles Mögliche gethan, um die Sache beizulegen, indem er in der schriftlichen Austrittserklärung ausdrücklich sagte, er wolle nicht „Störenfried“ sein, und scheide aus, um, so viel an ihm liege, die Spaltung, die eingetreten sei, wieder zu heilen. Umsonst! Und die Weise, wie der Verfasser des anonymen Artikels, hauptsächlich in Bezug auf Jörissen, in echt rabulistischer Manier den Vorgang darstellt, um die ganze Gesellschaft blosszustellen, scheint jede Versöhnung unmöglich zu machen:

> „Der Hergang ist auch politisch von einigem Interesse. Seiner Zeit hatte Lassalle, der in dieser Gesellschaft eine gewisse Rolle spielte, und z. B. zur Gedenkfeier Fichte's die Rede hielt, nicht vermocht, die Gesellschaft aus ihrer streng wissenschaftlichen Haltung in andere Bahnen zu reissen. Aber auch andere Elemente hatten Zutritt erhalten, halb gebildete, mit stark ausgeprägter communistischer Tendenz. Sie konnten zwar

in der Gesellschaft selbst nicht aufkommen. Als aber eines dieser Mitglieder, ein Herr Jörissen, der sich besonders als Volksredner in Arbeiterkreisen eine Stellung zu machen sucht, in einer Arbeiterversammlung höchst excentrische Reden über die freie Liebe gehalten, kam dieser Vorgang zur Kenntniss der Gesellschaft, und der strengere Theil stimmte für Ausstossung Jörissens. Hierüber spaltete sich die Gesellschaft."

Hier bemerke man, wie hinter den wiederholten anscheinend wohlwollenden Urtheilen, „die Gesellschaft liess sich nicht durch den Communismus hinreissen," — „sie liess den Communismus nicht in sich aufkommen," der Verfasser doch ganz perfider Weise die höchst jesuitisch hereingezogene Anschuldigung durchblicken lässt, dass die Philosophische Gesellschaft überhaupt mit dem Communismus, mit den Internationalen in Berührung gekommen sei. Das wird eben als das politisch Interessante hervorgehoben. Es wird der grosse Vorwurf als eine feststehende Thatsache insinuirt, dass die Philosophische Gesellschaft communistische Elemente in sich aufgenommen habe. Nun, das ist eine freche Lüge.

Was zunächst Lassalle betrifft, so hat er nie eine „gewisse" Rolle in der Gesellschaft gespielt, Es ist richtig, dass der gelehrte Verfasser des Werks: „Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesus," bei der Fichtefeier eine Rede hielt, die aber einen so streng wissenschaftlichen Charakter hatte, dass die nicht gelehrten, also weniger gebildeten Zuhörer, darunter auch Damen, darüber in gelinde Verzweifelung geriethen. Ebenso wenig hat Lassalle je irgend wie seine späteren socialistischen Ideen in unserer Gesellschaft vorgetragen, aus dem einfachen Grunde, weil er austrat, ehe er sie hatte, oder von sich gab. Er trat aus persönlichem Motive aus, weil Michelet in dem der Gesellschaft abgestatteten, zwar sehr anerkennenden Berichte über das „System der erworbenen Rechte," doch die Fassung des Römischen Erbrechts scharf bemängelte, Lassalle aber keinen Tadel ertragen konnte. Der Pamphletist hat eine Begebenheit, die sich vor seiner Bekanntschaft mit der Gesellschaft ereignete, entweder von einem Augenzeugen falsch erzählen hören, was kaum zu glauben ist, oder aber vielmehr absichtlich verdreht.

Sodann ist Jörissen keineswegs Communist, schon aus dem einfachen Grunde, weil er Rentier ist. Ebenso wenig hat er je socialistische oder communistische Ideen in der Gesellschaft kund gethan; und allein Mätzner brachte ihn dazu, eine freilich

sehr subversive Ansicht über die Ehe der Gesellschaft vorzutragen. Im Augenblick nämlich als Märcker am 24. Februar 1872 sich anschickte, über die Italienischen Philosophen Vera und Spaventa einen wissenschaftlichen Vortrag zu halten, hemmte Mätzner als Vorsitzender plötzlich unsere gewohnte Thätigkeit durch die oben im Protocolle beschriebene Interpellation. Und als Jörissen leugnete, die ihm in einer obscuren Zeitung in den Mund gelegten Worte wirklich gesprochen zu haben, hätte der Zwischenfall als beendet angesehen werden müssen. Doch vergebens schlug Michelet Tagesordnung vor, um der Gesellschaft diesen Vortrag zu ersparen und Märcker zum Worte zu lassen. Mätzner und Bratuschek setzten es durch, dass Jörissen, um sich zu rechtfertigen, vor der Gesellschaft nun das vortrug, was er wirklich ausserhalb derselben gesagt haben wollte. Diese beiden Mitglieder haben also die Philosophische Gesellschaft in die Lage versetzt, einen ihr ganz fremdartigen Vortrag, der allerdings an's Socialistische streifte, anhören zu müssen; was lediglich ihnen zur Last fällt.

Wenn nun Niemand in der Versammlung auch nur diesen vielleicht unabsichtlich gegen das Original noch abgeschwächten Vortrag nicht einmal entschuldigen konnte und wollte, derselbe vielmehr mit herben Worten verurtheilt wurde: so hoben doch unzweifelhaft darum nur drei Mitglieder für Jörissens Ausstossung die Hand empor (es scheint, auch Bergmann that es nicht), weil die Mehrheit dadurch gegen die Unschicklichkeit protestiren zu müssen glaubte, die darin enthalten war, Theils auf einen anonymen, ja apokryphen Brief Interpellationen zn gründen, Theils ausserhalb unserer Sitzungen gefallene Worte vor unser Forum zu ziehen, besonders aber in Gegenwart eines Mitgliedes über dessen Ausschluss zu debattiren. Und nun nimmt sich die moralische Lobhudelei um so possirlicher aus, wenn die Drei in den Mantel ihrer Tugend gewickelt und gerühmt werden, als die Männer „strengerer“ Sitte, welche solchen Menschen wie Jörissen von sich gestossen haben, — gerühmt als die drei Männer, die, mitten im feurigen Ofen des Communismus, ihre und unsere Seelen davor bewahrt und gerettet haben!

Unter den halb gebildeten Elementen der Gesellschaft, besonders den halbgebildeten in der Philosophie, könnte nur der Verfasser des Artikels selbst verstanden werden. Und wo sind die anderen Mitglieder von stark ausgeprägter communistischer Tendenz, die der Verfasser in der Gesellschaft erblickt haben will?

Hier tritt die verlogene Böswilligkeit der Insinuation zur Discreditirung der Philosophischen Gesellschaft — die Kralle der Katze unter dem Sammethandschuh — recht deutlich hervor.

Doch in *cauda venenum*! Den giftigsten Pfeil seiner Animosität schiesst der Verfasser offenbar gegen den Schriftführer, als eines der schuldigsten Mitglieder, als einen der hartgesottensten Sünder ab:

„Den exclusiv Hegel'schen Charakter vertrat in der Gesellschaft nur noch ihr Secretär, Professor Michelet, mit äusserster Consequenz."

Novum crimen, C. Caesar, et ante hunc diem inauditum propinquus meus ad te detulit: Quintum Ligarium in Africa fuisse, beginnt die bekannte Rede Cicero's; wie es jetzt ein Verbrechen sein soll: auf dem Boden, nicht Africa's, sondern der Hegel'schen Weltanschauung zu stehen. Denn, in der That; kann es etwas Abscheulicheres, Fürchterlicheres, Verworfeneres geben, als über siebenzig Jahre zählen, und noch im jugendlichen Wahne einer Philosophie des Absoluten zu stecken, noch von den Schelling-Hegel'schen Phantastereien und Schwärmereien nicht losgekommen zu sein, wenn solche junge, vor der Zeit gereifte Männer dem Alter Vernunft — oder vielmehr Verstand — stundenlang gesprochen? Hier zeigt sich auch die halbe Bildung in dem philosophischen Dilettanten, der den Aufsatz schrieb. Denn was bedeutet der exclusiv Hegel'sche Charakter, oder, wie es am Schlusse heisst und was wohl dasselbe sein soll, das streng Hegel'sche Element? Hegel ist eben nicht exclusiv; seine Philosophie ist die Versöhnung der Principien der ganzen Geschichte der Philosophie. Wie kann das ausschliesslich und streng Hegelisch sein? Ein Freund Hegels und seiner Lehre bekennt sich zu keinem bestimmten Systeme, sondern zu Plato, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz, Fichte, Schelling ebenso gut, wie zu Hegel, weil dieser eben selber nicht Eine Philosophie, eine einseitige Richtung, sondern die Philosophie, wie schon Schiller sprach, besass und lehrte. Aber was hier von den Historisch-Kritischen unter streng Hegel'schem Elemente verstanden wird, ist sattsam in den Discussionen der Philesophischen Gesellschaft klar gelegt worden Es ist diess die Dialektik, deren Namen zu nennen sie sich sogar scheuen, vor der sie ein Kreuz schlagen, lautlos daran vorbeigehen. Denn dem nüchternen Verstande dieser Leute ist sie besonders verhasst, weil er dieselbe nicht verdauen kann, und schon darum ein Ende mit ihr machen möchte, auch wenn diess Unternehmen nicht sonst

schon ein sehr gewinnbringendes wäre. Das streng Hegel'sche Element könnte man die Dialektik zwar wohl insofern nennen, als sie das Hegel einzig unentreissbare Princip ist, die absolute Form der Philosophie, indem er jeden Inhalt des Philosophirens wieder in ihren Schmelztiegel zu werfen bereit ist, wenn derselbe es nöthig hat, um noch einmal in reinerer Form daraus hervorzugehen. Die Dialektik ist indessen auch immer nicht das Hegel von allen andern Philosophen specifisch Unterscheidende, indem er sie mit Zeno, Plato, Aristoteles, Proklus, Kant, Solger und Andern theilt. Aber freilich ist es wiederum ein neues, ein unerhörtes Verbrechen, diese Dialektik „mit äusserster Consequenz" gegen die historisch-kritische Richtung, die solch' mächtigen Schutzes sich erfreut, vertheidigt zu haben; eine Vertheidigung übrigens, zu der, so schwachen Gegnern gegenüber, gar nicht viel Anstrengung gehörte.

Der Schluss des Pamphlets zeigt nun die ganze Quintessenz seiner Tendenz. Die Herren sehen ein, dass sie ohne Hegel eine traurige Rolle mit ihrem philosophischen Vereine in der Welt spielen würden. Sie wollen also Hegel'sche Elemente überhaupt nicht ausschliessen. Bewahre! wie ja auch Mätzner und Engel beweisen. Nur der „strenge, exclusive Hegel'sche Charakter," der soll nicht geduldet werden. Darum die letzten Worte des Artikels:

> „Der neuen Gesellschaft ist das streng Hegel'sche Element fern geblieben."

Da zum Repräsentanten dieses streng Hegel'schen Elements vom Verfasser allein Michelet als übrig geblieben bezeichnet worden war, so soll der Schein hervorgebracht werden, als seien entweder schon alle anderen Mitglieder, ausser Michelet, über Hals und Kopf aus der alten Gesellschaft in die neue getreten, oder können und werden diess noch thun; zu welchem Ende, in der That, der „philosophische Verein" auch unaufhörlich grosse Anstrengungen macht. Doch scheint auch die Mehrzahl der übrigen Mitglieder der Gesellschaft, so wenig, als der besonders Ausgezeichnete, die mindeste Lust zu verspüren, sich zu einer Tochterloge anwerben zu lassen, die Reclame machen zu müssen glaubt auf Kosten der Mutterloge, und deren Wiege mitten in den Schmutz solcher politischen und communistischen Verdächtigungen gestellt ist.

Diese Katastrophe musste ausführlich beschrieben werden, weil sie einem wohlthätigen Gewittersturm zu vergleichen ist, der die Atmosphäre gründlich reinigt und frisches, gesundes Leben überall auf

seinem Wege verbreitet. Weit entfernt, der Gesellschaft zu schaden, hat der Verlust jener unphilosophischen Elemente sie verjüngt. Die Gesellschaft hat neue Kräfte an sich gezogen. Zwar Zeller, der, dem Gebrauche der Gesellschaft gemäss, als früher auswärtiges Mitglied, nunmehr zum einheimischen geworden war, verweigerte den Eintritt, obgleich er auf den am 29. März 1873 gemachten Antrag des eben von einer Reise zurück gekehrten Schriftführers dazu eingeladen worden war. Die Gründe sind wohl begreiflich. Doch erscheint Zeller ebensowenig im „Vereine," wohl aus dem richtigen Gefühl, nicht einer Gesellschaft angehören zu wollen, die sich den Weg zu ihrer Existenz durch eine so plumpe Intrigue bahnen wollte. Die Arbeiten unserer Gesellschaft gehen dagegen in grösserem Umfange vor sich; sie veröffentlicht regelmässig in den Tagesblättern Berichte über dieselben. So konnte am letzten Stiftungsfeste der Gesellschaft, am 25. Januar 1873, der Vorsitzende Schasler es aussprechen, „dass es die Aufgabe der Philosophie und namentlich der Philosophischen Gesellschaft sei, sich, gegenüber dem orthodoxen Haften an einem b e s t i m m t e n Systeme, die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung zu bewahren, und vor Allem die grossen Gegensätze zwischen der abstracten Praxis und der abstracten Theorie durch Begeistigung der erstern und durch Verwirklichung der zweiten zur Versöhnung zu bringen." Gerade das ist der Standpunkt, den Hegel immer als den wahrhaften in der Philosophie verfochten hat. Und in demselben Sinne äusserte sich Lasson, „dass der Ideal-Realismus, wie ihn der Vorsitzende auch in seinem vor Kurzem besprochenen Werke: Geschichte der Aesthetik, bekannt, schon desshalb als das Wahrzeichen zu betrachten sei, dem die Gesellschaft folgen könne, weil unter ihm jeder Richtung völlige Freiheit gewährt und jeder philosophischen Sonderansicht Rechnung getragen werden könne." Diese Reden sind auch ganz und gar im Sinne der veränderten Statuten der Gesellschaft gehalten. Sie ist damit nicht aus dem Rahmen der von Hegel abgerundeten Weltanschauung herausgetreten. Und Märcker konnte in dem diessjährigen Stiftungsliede: „Den Freunden der Wahrheit," am Schluss die Worte zurufen:

So grüss' ich Euch im neuen Jahre,
Fest lasst zusammen, Freund', uns stehn,
Dass unser Bund sein Streben wahre;
Das führt uns auf des Lichtes Höh'n.

Sitzungsbericht der Philosophischen Gesellschaft.

In der letzten vor den Sommerferien abgehaltenen Sitzung des 28. Juni 1873 hielt Professor Michelet einen durch Ueberreichung seiner oben (S. 272) angeführten Flugschrift an die Gesellschaft veranlassten Vortrag: „Ueber die Stellung Zellers zur Hegel'schen Philosophie," in welchem er erstens Zellers Auffassung derselben, zweitens dessen eigene philosophische Ansichten der Beurtheilung unterwarf. Zeller zufolge behaupte Hegel, dass sich unser Wissen nur vermittelst der Erfahrung, durch apriorische Construction, nicht durch Erfahrung entwickele. Hegel sei daher geneigt, die Empirie, der speculativen Construction gegenüber, zu vernachlässigen, und lasse sich, in der Behandlung der Natur und der Geschichte, Gewaltsamkeit, Unkritik und Künstelei zu Schulden kommen. Dieser dreisten Assertion setzte Redner entgegen, wie streng Hegel stets darauf gehalten habe, alles Wissen aus der Erfahrung zu schöpfen, wenn es auch erst durch Dialektik zur systematischen Erkenntniss erhoben werden könne. Dialektik und Erfahrung lasse Hegel sich gegenseitig bewähren, und dringe darum stets auf die Harmonie von Empirie und Speculation. Nie habe er der Erfahrung Gewalt angethan, sondern sein Denken immer an sie angelehnt: und in seiner Geschichte der Philosophie, bei Besprechung des Aristoteles, welcher die Erfahrung dialektisch behandele, den Satz aufgestellt, die Empirie in ihrer Totalität sei eben die Speculation selber. Was Hegel aber nicht nur vernachlässigt, sondern ausdrücklich bekämpft und verworfen habe, das sei jene einseitige, falsche Erfahrung, jene Theorie von Stoffen, Atomen, Fluidis u. s. w., — jene Hypothesenmacherei, die eine Metaphysik der schlimmsten Art bilde; so dass man mit vollem Rechte sagen könne, nur Hegel habe die Erfahrung in ihrer Reinheit aufgefasst, und so für die philosophische Erkenntniss verwendet, nicht jene Naturforscher und Philosophen, die so sehr auf sie pochen.— Ueber Hegels dialektische Begriffsentwickelung, so sehr Zeller deren „vollendete Meisterschaft" anerkenne, meine er doch, dass der Versuch, die Gegensätze durch dialektische Entwickelung des Absoluten zu Natur und Geist zu versöhnen, bei „vorurtheilsfreier Prüfung" für gescheitert angesehen werden müsse, weil Hegel „mit Einem Griffe" von Oben herab das Ideal des Wissens erfassen wolle, statt sich ihm durch die verwickeltste Arbeit von Unten her zu nähern. Redner vermisste hier jede Prüfung, tadelte die Halbheit der Schleiermacher'schen Annäherungsdoctrin, hielt dafür, dass der Vorwurf: mit einem Griffe, nur Schellings intellectuelle Anschauung, nicht aber Hegels höchst mühevolle Arbeit der dialektischen Erörterung treffe. Uebrigens heisse: die dialektische Entwickelung und ihre Versöhnung der Gegensätze verwerfen, nichts Anderes, als die ganze Philosophie verwerfen, indem Zeno, Heraklit, Sokrates, Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker, Scotus Erigena, Anselm von Canterbury und Nicolaus Cusanus, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibnitz, Kant, Fichte und Schelling nur dasjenige angebahnt hätten, was Hegel mit vollendeter Meisterschaft durchführte, und dadurch allein seinen ihm unentreissbaren Platz in der Reihe der grossen Geister einnehme, die ihm in der Entdeckung der Wahrheit vorangegangen seien. — Zellers eigene Philosophie aber anlangend, so suchte der Redner hier darzuthun, wie das Umschlagen der Gegensätze und die bedenklichsten Widersprüche als unfreiwillige Nackenschläge der Dialektik Zeller träfen. Als Ursprung der von ihm geforderten „Rückkehr zur Erfahrung" gebe er den Wettkampf

um Besitz und Gewinn nicht bloss, sondern auch die Umgestaltung der politischen Verhältnisse Deutschlands an, worin sich „der Realismus, der in der ganzen Atmosphäre der Zeit“ liege, zum Ausdruck bringe. Als ob, entgegnete der Redner, das Verlangen nach der Erfahrungs-Philosophie sich nicht lange, bevor an die Gründung des Deutschen Reichs gegangen worden sei, breit gemacht habe. Zeller hätte besser gethan, statt die Atmosphäre der Zeit einzuathmen, sich in den Aether des Ewigen zu tauchen. Ferner definire Zeller die Erfahrung als die „Wahrnehmung realer Vorgänge, die sich theils ausser uns, theils in uns vollziehen“, d. h. er falle rückhaltslos in den Lockeanismus des 17. Jahrhunderts, der diese Vorgänge als *sensation* und *reflexion* bezeichnete. Die in uns vollzogenen Vorgänge seien aber doch immer nichts Anderes, als Begriffe, die Zeller aufzusuchen, zu ordnen, in ein System zu bringen habe; was Alles ohne Deduction, ohne apriorische Construction nicht möglich sei, wenn er es auch nicht so nennen wolle. Der Widerspruch in seinen Ansichten gehe aber so weit, dass, nachdem am Anfang die Erfahrung als die Quelle aller Wahrheit gepriesen worden sei, sie am Ende in das gerade Gegentheil umschlage. Die Erfahrung, heisse es nämlich nunmehr, liefere uns nur Erscheinungen; wir sollen die Dinge aber so auffassen, wie sie sind. „Die Philosophie muss also von dem Wahrgenommenen auf das zurückgehen, was sich der Wahrnehmung entzieht, auf das Wesen der Dinge, die Ursachen der Erscheinung; sie darf es nicht unterlassen, nach der einheitlichen Ursache zu fragen, aus welcher die Wechselwirkung aller Dinge und die Harmonie alles Seins sich erklären lässt.“ Wolle, fragte hier der Redner, der Theologe Zeller alles dieses, also auch die Idee der Gottheit, etwa, wie Locke, aus der Erfahrung ableiten? Zeller habe mit diesen Sätzen in der That die Erfahrung von ihrem Throne gestossen. Aber was an die Stelle gesetzt? Das Denken, wiewohl nur verschämt, da es, in einen Zwischensatz eingeklemmt, das Tageslicht scheue. „Philosophische Wahrheiten,“ schreibe Zeller, „sind noch weniger, als alle anderen, eine Münze, die mit fertigem Gepräge von Einer Hand in die andere übergehen könnte. Sie lassen sich nur in und mit der Denkthätigkeit, durch die sie gefunden werden, mittheilen.“ Hiermit sei Zeller vollständig bei Hegel angekommen. Wenn er dessen Denken einmal ein subjectives nannte, so müsse er jetzt vielmehr der Erfahrung diess Prädicat beilegen, da sie eben nur Erscheinungen biete, das philosophische Denken aber, wie Hegel, als ein objectives bezeichnen. So wolle Redner zum Schluss noch zwei Stellen anführen, aus denen dieser Umschlag als über jeden Zweifel erhaben hervorgehe. Zeller sage: „Der philosophische Realismus führt so durch sich selbst, sobald man mit ihm Ernst macht“ (war das bisherige Liebäugeln mit der Erfahrung nur Scherz?) zu einem Standpunkt, den man ebensogut idealistisch nennen kann.“ Redner sei weit entfernt, diese Verwandelung der bewussten Sophisterei zu zeihen. Was in der That mehr für Zellers Unschuld, aber freilich zum Nachtheil seines philosophischen Scharfsinns, spreche, sei die von ihm gezogene Parallele zwischen dem „hochgesteigerten Selbstgefühl“ der Philosophie vor dreissig, oder vierzig Jahren — als wir noch Alle, wie Schelling klagte, in der Sackgasse steckten — und ihrer jetzigen Genügsamkeit; in welcher Zeller aber höchst naiver Weise gerade dieselben „weitgehenden Ansprüche“ erhebe, die er der Philosophie vor 30 Jahren zum Vorwurfe mache.

D a m a l s habe sie sich nämlich als Beherrscherin aller Wissenschaften aufgethan. I m m e r aber müsse die philosophische Forschung sich die Aufgabe stellen: Die allgemeinen Bedingungen des Erkennens, den Ursprung und die Wahrheit unserer Vorstellungen zu untersuchen, die Methoden und die Begriffe, deren die verschiedensten Disciplinen sich gemeinschaftlich bedienen, wissenschaftlich zu begründen.“ Sei das nicht die Sache der Königin aller Wissenschaften, wie Aristoteles die Philosophie nenne? Denn nur dieser Ausdruck passe auf jene hohen Functionen. Ferner habe sie sich nach Zeller vor dreissig Jahren als das alle anderen Wissenschaften u m f a s s e n d e G a n z e betrachtet, jetzt werde sie zufrieden sein, wenn ihr nur n e b e n den andern Disciplinen eine eigenthümliche Bedeutung eingeräumt werde. Und in demselben Athem schreibe Zeller ihr jetzt und immerdar zu, zwischen den besondern Fächern einen systematischen Zusammenhang herzustellen, deren Voraussetzungen zu prüfen, ihre Ergebnisse zu einem u m f a s s e n d e n G a n z e n zu verknüpfen. Wo liege da der Contrast zwischen der einstigen Anmaassung und der heutigen Bescheidenheit? Nicht unedel habe das Denken sich an Zeller für seine Misologie dadurch gerächt, dass es ihn in die tiefsten dialektischen Widersprüche, die er so sehr perhorrescirt, sich habe verwickeln lassen.

Nachdem der Vorsitzende, Herr Dr. Schasler, den Dank der Versammlung für die durchschlagende Darlegung des Zeller'schen Standpunktes gegenüber Hegel Ausdruck gegeben, nahm Herr Stadtgerichtsrath Meineke das Wort, um einige Punkte herauszuheben, worin seiner Ansicht nach der Redner Zeller nicht gerecht geworden sei, indem er zunächst geltend machte, dass die Beurtheilung des philosophischen Standpunktes, welchen Zeller einnehme, sowie seiner Kritik des Hegel'schen Systems nur dann wahrhaft gerecht ausfallen könne, wenn auf die selbstständigen philosophischen Arbeiten desselben, namentlich auf seine Abhandlung über die moralische Weltordnung, die Freiheit des Willens und das Böse, abgedruckt in der Tübinger theologischen Zeitschrift, und auf seine kürzlich erschienene Geschichte der Deutschen Philosophie zurückgegangen würde. In der letztern befände sich eine ausführliche Kritik des Hegel'schen Systems, während in der in Rede stehenden Antrittsrede Zellers, bei ihrer zusammenfassenden Kürze und in Anbetracht ihres Hauptthema's, gewisse Mängel des Hegel'schen Systems als zu scharf betont erscheinen. Im Wesentlichen wolle Zeller, wie Aristoteles, dass die Philosophie sich das Auge für die natürlichen Ursachen und die idealen Gründe der Erscheinungen gleich offen erhalte, wie er diess namentlich am Schluss seiner erwähnten Geschichte der Deutschen Philosophie hervorgehoben habe. —

Hierauf erwiederte Redner in der Sitzung vom 27. September: Es sei allerdings zwischen den frühern Schriften Zellers, welche vor seinem Abfall von der Hegel'schen Philosophie, und den spätern, welche nach demselben abgefasst wurden, zu unterscheiden. Wenn aber, was Redner keineswegs annehmen wolle, zwischen den beiden Antrittsreden und den spätern Schriften Zellers in der That ein solcher Unterschied vorhanden ist, wie ihn Herr Meineke herausgebracht haben will, desto schlimmer für Herrn Zeller, da sich dann jene Gelegenheitsreden als ein Puff herausstellen würden, um sich dadurch bei Facultäten und Regierungen möglich zu machen. — Sodann berichtete Michelet über die beiden Schriften Bickings und Spillers, wie es oben (S. 254—260) zu lesen ist; woran sich auch eine Discussion schloss.

Druck von F. W. B a a d e in Berlin, Wasserthorstrasse 69.



